علم مقارنة الأديان عند مفكرى الإسلام

دكتور

إبراهيم تركى

تليفاكس ٠٣/٥٣٥٤٤٣٨ الإسكندرية

علم مقارنة الأديان عند مفكرى الإسلام

علم مقارنة الأديان عند مفكرى الإسلام

د. إبراهيم محمد تركى

كمبيوتر: (دار الوفاء)

الطباعة : دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

ش ملك حفنى قبلى السكة الحديد

بجوار مساكن دربالة بلوك رقم ٣

الرقم البريدى: ٢١٤٢١ - الإسكندرية

رقم الإيـداع : ١٥٨٠٢/ ٢٠٠١

الترقيم الدولى: 7 - 189 - 327 - 977

علم مقارنة الأديان

عند مفكرى الإسلام

دكتور

إبراهيم محمد تركى

طبعة أولى

٢٠٠٢

الناشر

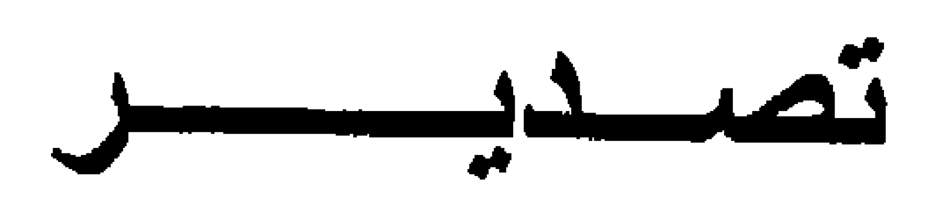
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: ٥٣٥٤٤٣٨ - الإسكندرية

إهــــداء

إلى الأستاذ الدكتور / محمد الجليند

بسم الله الرحمن الرحيم



تصدير

الحمد لله رب العالمين، الذى خلق الإنسان وأوصاه باتباع الدين القويم. والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد.

فإنى أتقدم إلى المكتبة العربية بهذه الدراسة المتواضعة عن "علم مقارنة الأديان فى الفكر الإسلامى". حيث سأعرض فيها، بعون الله وتوفيقه، إلى جانب هام من جوانب التراث الفكرى العربى الإسلامى، وهو ما يتعلق بالدراسات المقارنة للأديان، من حيث نشأتها فى الفكر الإسلامى، ومنهج البحث الذى كان يتبعه هؤلاء الأسلاف فى دراساتهم لهذا الجانب من جوانب المعرفة الإنسانية، ثم سأذكر أهم النماذج فى هذا الصدد.

ولكى يتسنى للباحث أن يحدد مجال بحثه، فإنه لابد من الإشارة إلى كلمة موجزة يتم من خلالها التعريف بموضوع البحث، فأقول:

لقد ظهر فى العصر الحديث، وخاصة فى الآونة الأخيرة، ما يمكن أن يسمى بالدراسات العلمية للدين، وذلك فى إطار استخدام المناهج العلمية، التى يجمع بينها ضرورة استخدام الموضوعية، فى مجال العلوم الإنسانية.

ومن الملاحظ أنه فى العصر الحاضر قد أطلق على هذه الدراسات العلمية للدين اسم "علم الدين"، الذى أصبح تخصصاً قائماً بذاته فى الجامعات الأمريكية على وجه الخصوص.

ولابد من الإشارة هنا إلى أنه إذا كان هذا المقام ليس مخصصا للحديث عن "علم الدين" فى ذاته، فإننى أكتفى بأن ألفت النظر إلى أن هذا العلم (أى علم الدين) إنما ينقسم أساسا إلى قسمين: أحدهما هو تاريخ الأديان، والآخر هو مقارنة الأديان.

أما بالنسبة لتاريخ الأديان، فإنه يتناول دراسة نمو وتطور أديان تاريخية معينة. حيث يكون محور الدراسة فى هذا الفرع متمركزا حول مراحل هذا التطور، مع محاولة تفسير صلة هذه المراحل بالعقيدة الأساسية أو الأصلية. كما يتناول البحث فى هذا المجال التطور النفسى لمجتمعات دينية خاصة. وذلك بالإضافة إلى دراسة المسائل الخاصة بالعقيدة، سواء ما يتعلق منها بمؤسسى هذه الأديان أو ما يتعلق بالممارسات التعبدية التى تسمى بالشعائر.

أما فيما يتعلق بمقارنة الأديان، أو بما يمكن أن يسمى بالدين المقارن، فإن الاهتمام فيه يكون متمركزا، فى المحل الأول، حول دراسة وتحليل أنواع متعددة ومختلفة من التجربة الدينية من حيث أصولها النظرية وممارستها الواقعية، وذلك عن طريق المقارنة بين الأديان محل الدراسة. بحيث يمكن القول: إن الهدف الأساسى من الدراسة فى هذا المجال إنما يتمثل أساسا فى معرفة التطورات النمطية، والسمات المميزة، والقوانين المتبعة التى تحكم التجربة الدينية بمختلف جوانبها. ولابد من الإشارة هنا إلى أن الباحث فى هذا المجال، قبل أن

يقرر الأساسيات المحددة لمختلف الجوانب فى الدين، فإنه مطالب بتحديد السمات الرئيسة فى الأديان التاريخية.

من الواضح، إذن، أن الحديث فى الصفحات التاليــة ســيقتصر على جانب واحد من جانبى علم الأديان، ألا وهو علم مقارنة الأديان.

وإذا أراد الباحث أن يكون أكثر تحديداً لموضوع الدراسة، فإنــه يمكن القول: إن دراسة هذا العلم، أى علم مقارنـــة الأديـــان، ســتكون مقتصرة على الفكر الإسلامى وحده، دون أن يتطـــرق البــاحث إلـــى الحديث عنه فى الثقافات الأخرى.

وفى هذا المقام، فإنه لابد من طرح التساؤل التــالى: إذا كــانت جهود مفكرى الإسلام فى هذا المجال، أى مجال علم مقارنة الأديـــان، تشكل أحد عناصر التراث الفكرى العربى الإسلامى، أى أن هذه الجهود الفكرية قد أصبحت "فى ذمة التاريخ"، فلماذا إذن يقوم الباحث بدراسـتها فى الوقت الحاضر؟

وفى سبيل تقديم إجابة دقيقة عن هذا التســـاؤل، فــإننى أود أن أقرر، فى صراحة ووضوح تامين، أننى لست من هؤلاء الذين يتغنـــون بأمجاد الأسلاف، لأن هذا التغنى بالأمجاد الماضية لا يـــدل إلا علـــى شعور المرء بحالة من الضعف والقهر فى واقعه الحاضر. كما أننـــى لست من هؤلاء الذين يريدون إحياء التراث وجعله معبراً عن الواقـــع الفكرى المعاصر، لأن هناك فروقاً جوهرية بين الماضى والحاضر.

ولكن لابد أن أبادر هنا فأقول: إن ذلـــك لا يعنـــى أن دراســـة عناصر التراث المختلفة لا تعد ذات قيمة من الناحيـــة الواقعيـــة. إذ إن الغاية الأساسية من دراسة التراث، فى تقديرى على الأقل، إنما تكمـــن، فى المحل الأول، فى التعرف على مواطن القوة ومكامن الضعف فـــى التراث الفكرى الذى يعبر عن الحضارة الإسلامية التى أفل نجمها منـــذ عدة قرون، وذلك للاستفادة من تجارب السابقين وجهودهم الفكرية فـــى الوقت الحاضر الذى يسعى فيه العديد من المفكرين إلى وضع الأســـس التى تمهد لقيام الحضارة العربية المنشودة. هذه الحضارة، وإن كـــانت تختلف فى إطارها العام عن الحضارة الإسلامية السالفة، إلا أنها مـــع ذلك لا تنفصل عنها انفصالاً تاماً.

وأياً ما كان الأمر، فإنه لابد من الإشارة هنا إلى أننى، فى هـــذه الدراسة المتواضعة، سأحاول إماطة اللثام عن جانب هام من جوانـــب التراث الفكرى العربى الإسلامى. هذا الجانب الذى لم يتطـــرق إليـــه الباحثون والدارسون فى مجال الفكـــر الفلســـفى الإســـلامى بـــالبحث والدراسة على نحو من التفصيل الذى يسمح بالتعرف على هـــذا العلـــم على نحو أكثر دقة.

هذا. وقد اشتملت هذه الدراسة على المباحث الآتية :

- **المبحث الأول :** مدخل إلى دراسة علم مقارنة الأديان.
- **المبحث الثانى :** الدراسات العلمية للأديان فى الفكر الإسلامى.
- **المبحث الثالث :** نشأة علم مقارنة الأديان فى الفكر الإسلامى.

- **المبحث الرابع :** صلة علم مقارنة الأديــــان بــالفكر الفلســفى الإسلامى.
- **المبحث الخامس :** منهج البحث فى علم مقارنة الأديان فى الفكر الإسلامى.
- **المبحث السادس :** كتاب "الملل والنحل" للشهرستانى كنمـــوذج لجهود مفكرى الإسلام فى مجال علم مقارنة الأديان.

وأود أن أشير، فى هذا المقام، إلى أننى إذا كنت قد حاولت، من خلال هذه الدراسة، إثبات صحة ذلك الفرض الذى مؤداه أنه كانت توجد لدى مفكرى الإسلام محاولات جادة ومبتكرة لإرساء دعائم علم مقارنـــة الأديان، حيث بزوا فى ذلك السابقين عليهم وضارعوا اللاحقين أو ربما تفوقوا عليهم فى بعض الجوانب، فإننى أستطيع أن أقرر هنا أننـــى قـــد حاولت، بقدر المستطاع، أن ألتزم بالموضوعية سواء فى مناقشة بعـض الآراء أو فى إبداء بعض الأحكام التى تتعلق بالموضوع قيـــد البحـث والمناقشة.

وأخيرا، وليس آخرا، فإننى لا أود أن أترك هذه المناســـبة دون أن أتوجه بخالص الشكر وعظيم الامتنان إلى كل مـــن قـــدم لـــى يـــد المساعدة أثناء إعداد هذه الدراسة. وأخص بالذكر: الأســـتاذ الدكتـــور أحمد صبحى، الذى سأظل أذكر فضله علـــى مـــا حييـــت. والأســـتاذ الدكتور عاطف العراقى، الذى شملنى برعايتـــه منـــذ فـــترة طويلـــة. والدكتور محمد فتحى عبد الله والدكتور محمد الجليند، اللذين تربطنـــى

بهما أسمى روابط المحبة والإخاء. والأستاذ سمير محمد عبد العال، مدير دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر بالإسكندرية، لتفضله بنشر هذه الدراسة وإخراجها على هذا النحو.

هذا. ولله الأمر من قبل ومن بعد، وإليه الإنابة، وعليه المعتمد، وبه ومنه التوفيق.

د. إبراهيم محمد تركى

المبحـــث الأول

مدخـــل إلى دراســـة علم مقارنة الأديـــان

في هذا المبحث التمهيدي، سأحاول إلقاء الضوء علـــى بعــض المسائل الأساسية التي تتعلق بدراسة علم مقارنة الأديان علـــى وجــه العموم. مثل مسألة-تعريف الدين وبيان المفاهيم القريبة منه أو المتعلقــة به، وأهمية الدراسات المقارنة في مجال الأديان، وما هو المنهج الــذي ينبغي أن يتبع في هذه الدراسات؟ ومدى علميــة هــذا الضـــرب مــن ضروب المعرفة.

وأود أن أشير إلى أنني سأحاول جاهداً أن أختصر القول في هذه المسائل التمهيدية. إذ إن التوسع فيها إنما يحتاج إلى دراســة خاصــة أكثر عمومية.

* * *

ولابد من الإشارة، عند الحديث عن تعريف الدين، إلى أنه علــى الرغم من صعوبة تقديم تعريف جامع مانع للدين، وذلك مع كثرة وتنوع التعريفات التي وضعت في هذا الصدد[١]، فإن الباحث يستطيع أن يقدم، من جانبه، تعريفاً مبدئياً للدين بأنه "نظام له قوانينه وتقــاليده وتعاليمــه الخاصة. ويشتمل هذا النظام على مجموعة من القضايا والتصـــورات النظرية الاعتقادية، وهى التي تسمى بالعقيدة، إلى جانب مجموعة مــن الشعائر والطقوس التعبدية والممارسات السلوكية، وهى التـــي تعــرف بالشريعة. ويتعلق هذان الجانبان، الاعتقادى أو النظرى والتشــويعى أو العملى، بطاعة الفرد والجماعة أو خضوعهم لموجود أو موجودات ذات طبيعة سامية مقدسة".

فالدين، طبقا لهذا التعريف المبدئي، لابد أن يشتمل على أربعة عناصر أساسية، وهى :

(أولاً) : العقيدة : وهى مجموعة القضايا النظرية التي يؤمن بها الإنسان دون أن يتطرق لديه الشك فيها، وهى التي يطلق عليها "أصول الدين".

(ثانياً) : الشريعة : وهى مجموعة التعاليم الدينية التي تتعلق بالعبادات والمعاملات، أي أنها تتعلق بالجانب العملي أو السلوكي من الدين.

(ثالثاً) : المقدسات : وهى الموجودات والأمور المطهرة أو المنزهة عما لا يليق بها من النقائص. وهى التي ينظر إليها الإنسان بشيء من الإجلال والرهبة. ولكل دين من الأديان مقدساته الخاصة به من معابد وكتب تشتمل على تعاليمه، فضلاً عن الموجود الأعلى أو الإله وما دونه من الموجودات التي يتوجه إليها أصحاب كل دين إما بالعبادة والطاعة أو بالإجلال والاحترام.

(رابعاً) : العبادة : وهى القيام بأفعال محددة في أماكن وأوقات معينة تعبر عن طاعة الإنسان وخضوعه وتعظيمه للإله أو ما يرمز إليه. ولكل دين أسلوبه الخاص في العبادة ومعبود خاص تتوجه إليه الطقوس والممارسات التعبدية التي تفرض على الأتباع على نحو صارم.

ومن الجدير بالذكر، في هذا المقام، أنه لابد من التفرقة بين "الدين الرسمي" و"الدين الشعبي". باعتبار أن الدين الرسمي هو التعاليم والعقائد الموجودة في الكتب المقدسة والكتب الشارحة، بينما الدين الشعبي هو ما يمارسه ويعتقده جمهور المؤمنين بعد حدوث التطورات التاريخية والمذهبية لهذا الدين. وهذه نقطة دقيقة وهامة لابد أن يلتفت إليها الباحثون في مجال الأديان.

وبالإضافة إلى ذلك، فإنه من المعلوم أن ثمة تفرقة واضحة بين الدين، طبقاً للتعريف المبدئي الذي أشرت إليه منذ قليل، والفكر الديني، الذي نشأ في إطار دين معين، وهو البحث العقلي في مسائل وقضايا هذا الدين[٢].

ولا ينبغي أن أترك هذا المقام دون الإشارة إلى أنه إذا كان مفكرو الإسلام قد فرقوا بين الدين (أو الملة)[٣] والنحلة، باعتبار أن النحلة ما هي إلا مجموعة من الاعتقادات والشعائر التي تخص فرد أو عدد من الأفراد، سواء أكانت هذه الاعتقادات وتلك الشعائر دينية أم غير دينية. ولكنني لا أود أن أخوض في الحديث عن هذه التفرقة هنا، لأن هذا المبحث ليس مخصصاً للحديث عن مثل هذه النقاط الدقيقة.

وبالإضافة إلى ذلك، ولهذا السبب نفسه، فإنني لا أود أن أتحدث عن التفرقة بين الدين الإلهى والدين الطبيعى، باعتبار أن الدين الطبيعي إنما يستمد تعاليمه من وحي الضمير وسلطان العقل فقط.

وعلى أية حال، فإنه يمكن القول: إن التعريف الذي أسلفت ذكره للدين يمكن أن ينطبق، بصفة عامة، على مختلف الصور المعروفة للدين، سواء أكانت راقية أم بدائية، وسواء أكانت سماوية أم غير سماوية.

* * *

وإذا أراد الباحث أن يتحدث عن "المقارنة" باعتبارها إحدى الطرق المستخدمة في دراسة الأديان، فإنه يمكن القول: إن الدين، باعتباره موضوعاً للبحث في مجالات علمية ومعرفية متعددة، مثل علم الاجتماع وعلم النفس والتاريخ والفلسفة، يمكن أن يدرس أو يبحث من زوايا متعددة. وتعتبر الدراسات المقارنة في مجال الأديان أحد هذه الزوايا التي يدرس الدين من خلالها دراسة علمية.

ويمكن القول : إن المقارنة، باعتبارها طريقة علمية في دراسة الأديان، إنما تعنى رصد الظواهر وتسجيل القضايا والأفكار التي تتعلق بعنصر من العناصر الموجودة في دينين أو أكثر.

ومن الواضح أن المقارنة بين الأديان لها أهمية خاصة، من حيث إنها تكشف عن جوانب الاتفاق أو مواضع الاختلاف بين الأديان المختلفة. الأمر الذي يستفيد منه الباحثون والدارسون في مجالات أخرى تهتم بدراسة الأديان. وكأن الدراسات المقارنة للأديان هي التي تقدم "المادة العلمية" التي يتناولها بالبحث والدراسة المتخصصون في مجالات علمية أخرى.

ويمكن القول : إن علم الاجتماع الديني وفلسفة الدين إنما يعدان أكثر المجالات العلمية والمعرفية اعتماداً على ما تقدمه الدراسات المقارنة للأديان من معلومات.

ولابد من الإشارة هنا إلى أنه إذا كانت الدراسات المقارنة للأديان تتضمن رصد وتسجيل الظواهر والقضايا الدينية في ديانتين أو أكثر وتصنيفها أو تبويبها وبيان العلاقة بينها وبين غيرها من العناصر، فإنه من الواضح أن المنهج العلمي الذي يتبعه الباحثون في هذه الدراسات هو المنهج الوصفي.

ومن المعلوم أن المنهج الوصفي هو أحد مناهج البحث العلمي، ليس فقط في العلوم الإنسانية، وإنما أيضاً في بعض العلوم التطبيقية (مثل علم التشريح وغيره).

وبالإضافة إلى ذلك، فإنه لابد من الإشارة إلى أن "الوصف" قد يعتبر أحد أهداف البحث العلمي في مجالات علمية ومعرفية متعددة[٤].

ومن الجدير بالذكر هنا أنني إذا كنت لا أود أن أتوسع في الحديث عن المنهج الوصفى، باعتباره أحد مناهج البحث العلمي في بعض العلوم ومنها علم مقارنة الأديان، لأن هذا المقام لا يتسع لذلك، فإني أود أن أشير فقط إلى أنه إذا كان "التفسير" يعتبر خطوة لاحقة للوصف في بعض العلوم التي تعتمد على المنهج الوصفي، فإنه من الثابت أن التفسير أو التعليل، وما إلى ذلك من العمليات العقلية الهامة

في مجال البحث العلمى، لا يستخدم في مجال الدراسات المقارنة للأديان إلا في أضيق نطاق.

وهنا يبدو التساؤل عما إذا كان من الممكن أن تعتبر الدراسات المقارنة للأديان علما، أم أنها مجرد سرد للظواهر والقضايا الدينية، وبذلك تكون مجرد مقدمة لمجالات علمية ومعرفية أخرى تتناول المادة التي تقدمها هذه الدراسات بالتحليل والتفسير؟ هذا ما سأحاول بيانه فيما يلى.

* * *

فيما يتعلق بالحديث عن علمية علم مقارنة الأديان، وذلك للإجابة عن التساؤل السالف الذكر، فإني أستطيع أن أشير إلى أنه من الممكن ترجيح القول بعلمية هذا العلم، خاصة إذا وضعت في الاعتبار الأمور الآتية:

(أولا) : إن المعنى العام للعلم أنه مجموعة من المعارف المنظمة المترابطة التي تدور حول موضوع أو موضوعات محددة يمكن بحثها ودراستها في ضوء منهج معين(٥). وهذا يعنى أن "العلم" يمكن أن يطلق على مجالات علمية ومعرفية متعددة، دون أن يقتصر ذلك على العلوم الطبيعية التي تتسم بالدقة أكثر من غيرها.

فإذا كانت الدراسات المقارنة للأديان ليست سوى مجموعة من المعارف التي تدور حول موضوع معين (وهو الأديان) ويلتزم الباحثون

فيها بمنهج معين (وهو المنهج الوصفي)، فلا غضاضة إذن في أن تعتبر هذه الدراسات علما بالمعنى العام لهذه الكلمة.

(ثانياً) : إذا كان المنهج الوصفي يعتبر أحد مناهج البحث العلمي، وهو يستخدم في العديد من العلوم الاجتماعية(٦) فضلا عن بعض العلوم التطبيقية(٧)، وإذا كان من الثابت أن المنهج المستخدم في الدراسات المقارنة للأديان هو المنهج الوصفي، فلا غرو إذن أن يقال بعلمية هذه الدراسات.

(ثالثاً) : إذا كان من المعلوم أن الالتزام بالموضوعية يعتبر من أهم شروط البحث العلمي، وإذا كان من الواضح أن الدراسات الوصفية، ومنها الدراسات المقارنة بصفة عامة والدراسات المقارنة للأديان بصفة خاصة، تلتزم بهذا الشرط إلى حد بعيد، فلا مناص إذن من ترجيح القول بعلمية علم مقارنة الأديان.

(رابعاً) : إذا كان من الممكن أن تعتبر العلوم الطبيعية هي النموذج الأعلى للعلوم المضبوطة لأنها تعتمد أساساً على الملاحظة والتجربة، فإن العلوم الوصفية بصفة عامة ومنها علم مقارنة الأديان يمكن أن تقترب من هذا النموذج، وذلك لأنها تعتمد في بعض جوانبها على الملاحظة المباشرة، كما تعتمد في جوانب أخرى على الوثائق التي يمكن اعتبارها في مجال العلوم النظرية بمثابة الملاحظة والتجربة في العلوم الطبيعية. ومن هذه الزاوية أيضا يمكن القول بعملية علم مقارنة الأديان.

هذه هي أهم الاعتبارات التى يمكن على أساسها ترجيح القـــول بعلمية علم مقارنة الأديان.

* * *

هكذا أشرت، إشارة مختصرة، إلى أهم القضايا التمهيدية التـــي تتعلق بعلم مقارنة الأديان، والتي على أساسها أســـتطيع أن ألـــج فـــي الحديث عن علم مقارنة الأديان عند مفكرى الإسلام.

حواشى المبحث الأول

(١) انظر مادة (Religion) فى:

- The Encyclopedia of Religion and Ethics.
- The Encyclopedia Britannica.
- A Religious Encyclopedia.
- Chambers' Encyclopedia.

وانظر مادتى "دين" و"ملة" فى :

- لسان العرب لابن منظور.
- التعريفات للجرجانى.
- كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى.
- معجم ألفاظ القرآن الكريم.
- المعجم الفلسفى للدكتور جميل صليبا.
- الدين تأليف محمد عبد الله دراز.
- نشأة الدين تأليف على سامى النشار.
- مدخل إلى تاريخ الأديان تأليف محسن العابد.

(٢) من المعلوم، طبقا للدراسات المقارنة للأديان، أن المعتنقين لأى دين من الأديان، وخاصة الأديان الراقية، يمرون بمرحلتين: المرحلة الأولى: هى مرحلة الإيمان القلبى أو الوجدانى، حيث يسلمون بقضايا ومسائل هذا الدين دون بحث أو مناقشة. أما المرحلة الثانية: فإنها تأتى بعد فترة من ظهور هذا الدين، وقد تطول هذه الفترة أو

تقصر طبقاً للظروف المختلفة التى يمر بها أتباع كل دين. وفى هذه المرحلة الثانية يظهر البحث العقلى فى المسائل والقضايا الدينية التى يثيرها الواقع المتغير. ولكن مع ظهور هذا الاتجاه العقلى فى فهم الدين يظهر اتجاهان آخران يمكن اعتبارهما بمثابة رد الفعل لظهور وانتشار هذا الاتجاه العقلى. وهما : الاتجاه النصى أو النقلى، الذى يتمسك أصحابه بظواهر النصوص الدينية ويرفضون إعمال العقل فيها بالتأويل، والاتجاه الروحى أو الصوفى، الذى ينادى أصحابه بعدم قدرة العقل البشرى على الخوض فى المسائل الدينية والإلهية، ويعلون من شأن البصيرة كوسيلة معرفية تفوق العقل، ويهتمون بالرياضة الروحية باعتبارها البعد الجوانى للدين. ثم يظهر بعد ذلك اتجاه وسطى يحاول الجمع بين هذه الاتجاهات الثلاثة. وهذه حقيقة يمكن التأكد من صحتها بالرجوع إلى تاريخ الفكر الدينى فى الأديان السماوية بصفة خاصة، ولكننى لا أود أن أفصل القول فيها هنا لأن هذا المبحث ليس مخصصاً لذلك.

(٣) إذا كان "الدين" و"الملة" فى اللغة العربية يدلان على معنى واحد، فإن مفكرى الإسلام (وخاصة أصحاب المعاجم) قد فرقوا بينهما باعتبار أن الملة إنما تطلق على الدين الذى يدعو إليه شخص معين، فيقال مثلاً : ملة إبراهيم (عليه السلام) ولا يقال : دين إبراهيم. وربما يكون السبب فى ذلك أن مفكرى الإسلام قد سلموا أو تبنوا النظرية القرآنية فى نشأة الدين ووحدته. فالدين الإلهى

الصحيح واحد، ولكن الرسل قد تعددوا وجاءوا بشـــرائع مختلفــة لاختلاف الشعوب التى أرسلوا إليها.

(٤) انظر: السرياقوسى (دكتور محمد أحمـــد مصطفـــى) : التعريـــف بمناهج العلوم، دار الثقافة للطباعة والنشر، القـــاهرة ١٩٨٦، ص ٩٩ - ١٠٠.

(٥) انظر: قاسم (دكتور محمد محمد) : مدخل إلى فلسفة العلـــوم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ٢٠٠٠، ص ٣ وما بعدها.

(٦) انظر مثلاً:

- ديوبولد ب. فان دالين: مناهج البحث فى التربية وعلم النفـس، ترجمة سليمان الخضرى الشيخ، مراجعة الدكتور سيد أحمـــد عثمان، مكتبة الأنجلو المصرية، القـاهرة ١٩٦٩، ص ٣٣٥ - ٣٩٧.

- السرياقوسى: التعريف بمناهج العلوم، ص ١٦٠ - ١٦١.

(٧) مثل علم التشريح والعلوم القريبة منه.

المبحث الثانى

الدراسات العلمية للأديان

فى الفكر الإسلامى

إذا كان هناك فريق من الباحثين والدارسين، سواء أكانوا من المتخصصين في الدراسات العلمية للدين أم كانوا من المشتغلين بالفكر الفلسفي الإسلامي على وجه العموم، يقرر أن الدراسات الجادة والجهود العلمية الدقيقة في مجال علم الأديان لم تظهر فى الحقيقة إلا مع كتابات ملر (في القرن التاسع عشر الميلادي)(١)، فإنني أستطيع أن أقول، في شيء من الاطمئنان، ومتفقا مع العديد من الباحثين والدارسين في مجال الفكر الإسلامي: إنه من المؤكد أن مفكرى الإسلام قد قدموا إسهامات لا يمكن إغفال قيمتها العلمية، أو التقليل من شأنها، في مجال علم الأديان بقسميه : تاريخ الأديان ومقارنة الأديان.

وبالإضافة إلى ذلك، فإنه يمكن القول : إنه من المرّجح أن يكون لمفكرى الإسلام فضل السبق في خوض غمار مثل هذه الدراسات.

ولكن ينبغي أن أشير هنا إلى أنني إذا كنت لا أود أن أذكر الآن قائمة بالأعمال التي أسهم من خلالها مفكرو الإسلام في مجال تاريخ الأديان ومقارنة الأديان، وذلك للتدليل على صحة ما أقول، لأن هذا المقام لا يتسع لذلك أو لا يحتمله، لذلك فإني مضطر إلى أن أضرب صفحا عن ذلك، مكتفيا بما سأشير إليه بعد قليل، خلال المباحث التالية من هذه الدراسة، من أمثلة أعتقد إنها تكفى للدلالة على صحة ما أقول.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإننى سأضرب صفحا أيضا عن الحديث عن الدراسات العلمية للدين في الحضارات والثقافات

السابقة على الحضارة الإسلامية، لأني أعتقد أنه ليس ثمة جهود تستحق الذكر في هذا الصدد[٢]، وخاصة في مجال علم مقارنة الأديان.

أما الأمر الهام بالنسبة للموضوع قيد البحث والمناقشة في هذا المبحث، الذي تجدر الإشارة إليه هنا، فهو الحديث عن الأسباب التي دعت مفكرى الإسلام إلى الخوض في هذا الضرب الدقيق والمبتكر من ضروب البحث العلمي.

وأستطيع أن أقول، من جانبي: إنّ هناك بعض الأسبابُ الهامة والرئيسة التي ساعدت مفكرى الإسلام، أو بالأحرى حفزتهم، على الاهتمام بدراسة الأديان. ويمكن أن أذكر منها، في شيء من الاختصار، ما يلى:

(أولاً): لقد وردت في القرآن الكريم إشارات متعددة إلي أديان مختلفة[٣]. وكانت هذه الإشارات موجزة[٤]. فكان على العلماء المسلمين أن يتوسعوا في دراسة هذه الأديان لكي يقدموا المعلومات الكافية عنها، وذلك في إطار تفسيرهم للقرآن الكريم. ومن المعلوم أن التفسير، كمجال علمي إسلامي له مؤلفاته، يعتبر من أوائل العلوم التي ظهرت في الحضارة الإسلامية[٤].

(ثانياً) : إنهفي إطار دعوة القرآن الكريم المسلمين إلى التفكير، كانت هناك دعوة ضمنية إلى ضرورة التعرف على الأديان الأخرى، حتى يتسنى معرفة الحق من الباطل والخطأ من الصواب فى مجال الاعتقاد الدينى[٥].

(ثالثاً) : إذا كان من أهم المعطيات الإسلامية الأساسية أن الدين الإسلامى هو آخر الأديان (السماوية)[٦]، فإن تبرير أو تأكيد هذا القول وتأييده وإثبات صحته إنما يستلزم بالضرورة التعرف على الديانات الأخرى السابقة على ظهور الإسلام وما فيها من مواضع صحة ومكامن ضعف، ومن ثم يمكن التعرف على نقاط الاتفاق والاختلاف مع الإسلام. الأمر الذى لا يتحقق إلا بالدراسة العلمية المقارنة للأديان.

(رابعاً) : إذا كان قد ورد فى القرآن الكريم أن الدين الحق إنما هو دين الإسلام، وأن ما عداه من عقائد وأديان باطل[٧]، أو هو انحراف عن الدين الصحيح[٨]، لذلك فإنه كان لابد للعلماء المسلمين من التعرف على هذه العقائد والديانات الأخرى ودراساتها دراسة علمية، حتى يستطيعوا إثبات صحة المبادئ القرآنية، من جهة، ومن جهة أخرى، حتى لا يأتى المسلم بقول أو فعل يضاهى هى ما ورد فى هذه العقائد التى تخالف العقيدة الإسلامية[٩].

(خامساً) : عندما ازداد انتشار الإسلام، وكثرت الفتوحات الإسلامية للبلدان الأخرى، واتسعت رقعة الدولة الإسلامية لتشمل أمماً متعددة ذات ديانات مختلفة، حدث احتكاك ثقافى وعقائدى بين المسلمين (الوافدين على هذه البلاد المفتوحة) وأصحاب الديانات الأخرى (من أهل هذه البلاد والذين ظلوا على دياناتهم السابقة). وقد كان من أهم مظاهر هذا الاحتكاك الفكرى والعقائدى ظهور المناقشات والمجادلات الدينية، لأن كل فريق (الغالب والمغلوب عسكرياً) كان يريد إثبات

صحة عقائده الدينية وخطأ عقائد الفريق الآخر(١٠). الأمر الذى استلزم من مفكرى الإسلام (وخاصة هؤلاء الذين خاضوا غمار هذه المجادلات) أن يتعرفوا، بعمق ودقة وشمول، على حقيقة هذه الأديان التى يتناقشون مع أصحابها. وقد كان لمتكلمى الإسلام، وهم علماء أصول الدين، وخاصة من المعتزلة ثم الأشاعرة بعد ذلك، اليد الطولى فى هذا الصدد، حيث قاموا بدور فعال لا يمكن إغفاله فى النهوض بالدراسات العلمية للأديان، كما سأشير إلى ذلك فى موضع لاحق من هذه الدراسة.

(سادسا) : لقد كان لاتساع رقعة الدولة الإسلامية واكتنافها لشعوب متعددة من ذوى الديانات المختلفة أثره الواضح فى تشجيع بعض مفكرى الإسلام على محاولة التعرف على تلك الأديان التى يعيش أصحابها بجوارهم أو بين ظهرانيهم. وقد كان لازدهار الكتابة فى أدب الرحلات أثره الفعال فى التعريف بالأديان التى كانت منتشرة آنذاك، وخاصة من حيث تقديم بيانات وصفية دقيقة لتلك الأديان وخاصة فى الجوانب المتعلقة بالعبادات والممارسات الدينية(١١).

(سابعا) : لقد كان لازدهار التأليف فى التاريخ، الذى ظهر فى الحضارة الإسلامية منذ وقت مبكر نسبيا(١٢)، أثره الواضح والفعال فى نشأة الدراسات العلمية للأديان وازدهارها فى الفكر الإسلامى، حيث اهتم المؤرخون بالحديث عن العقائد والأديان التى يؤرخون لأصحابها.

(ثامناً) : لقد كان لانتشار الفرق الإسلامية الدينية (أو الكلامية) واختلافها فيما بينها أثره، الذى لا ينبغى إغفاله، فى الدراسات العلمية للأديان، سواء من حيث نشأتها فى الفكر الإسلامى أو من حيث ازدهارها. فمن جهة، كانت كل فرقة تحاول الرد على أصحاب الديانات الأخرى، ومن جهة أخرى، كانت كل فرقة تحاول أن ترجع أقوال الفرق الأخرى إلى أصول أجنبية. الأمر الذى كان يستدعى معرفة جيدة بالأديان الأخرى.

وعلى وجه الإجمال، فإنه يمكن القول : إن القرآن الكريم، من جهة، وازدهار الحضارة الإسلامية، من جهة أخرى، وما أدى إليه كل منهما من تنشيط روح البحث والتقصى ودراسة كل ما يمكن دراسته، قد أدى إلى ازدهار الدراسات العلمية للأديان لدى مفكرى الإسلام.

فإذا ما تقرر صحة ما سبق ذكره، فإنه لابد من طرح التساؤل التالى: هل ظهرت دراسة الأديان على نحو علمى لدى مفكرى الإسلام باعتبارها فرعاً قائماً بذاته من فروع العلم والمعرفة، أم أنها قد ظهرت وازدهرت فى إطار علوم إسلامية أخرى؟

وفى سبيل الإجابة عن هذا التساؤل، فإننى أستطيع أن أقول : إن دراسة الأديان فى الفكر الإسلامى على نحو يتسم بالعلمية قد ظهرت فى البداية فى إطار علوم إسلامية متعددة، ثم استقلت بعد ذلك متمثلة فى علم مقارنة الأديان.

فلقد كان علم التفسير من أهم العلوم الإسلامية التى ظهرت فى إطارها الدراسة العلمية للأديان.

وإذا كان من المعلوم أن البدايات الأولى لتفسير القرآن الكريم إنما ترجع إلى القرن الأول الهجرى[١٣]، فإنه من المعلوم أيضاً أن كتب التفسير لم تصلنا، باعتبارها مؤلفات كاملة ومنظمة فى هذا المجال، إلا مع بدايات القرن الرابع الهجرى. ويعتبر تفسير الطبرى خير مثال على ذلك.

وأياً ما كان الأمر، فإنه من الملاحظ أن المفسرين قد قدموا إيضاحات وبيانات لا بأس بها، من حيث قيمتها التاريخية والموضوعية، عن الأديان التى ورد ذكرها فى القرآن الكريم. والذى يطالع كتب التفسير، وخاصة التى تتسم بالشمول والتفصيل، مثل تفسيرات الطبرى (المتوفى سنة ٣١٠ هجرية) والزمخشرى (المتوفى سنة ٥٣٨ هجرية) والفخر الرازى (المتوفى سنة ٦٠٦ هجرية) وما إليها، فإنه يستطيع أن يلمس صحة ذلك فى سهولة.

ولكن لا ينبغى على الباحث أن يترك هذه النقطة دون الإشارة إلى أنه يمكن القول : إنه من الملاحظ أن ما أورده المفسرون عن الأديان كان يتسم بالاختصار إلى حد كبير. وأعتقد، من جانبى، أن ذلك إنما كان راجعاً إلى أن دراسة الأديان فى مجال التفسير لم تكن مقصودة لذاتها، وإنما كان القصد من الحديث عن الأديان فى مجال التفسير يتمثل أساساً فى التعريف بالأديان التى ورد ذكرها فى القرآن الكريم. وهذا،

فى تقديرى، هو السبب الوحيد الذى دفع المفسرين إلى الحديث عن الأديان.

فإذا انتقل الباحث إلى مجال آخر من المجالات التى ظهرت فى إطارها الدراسات العلمية للدين، فإنه لابد من الإشارة إلى أنه من الممكن أن يعتبر أدب الرحلات أحد هذه المجالات الذى تطرق مفكرو الإسلام إلى الحديث عن الأديان من خلالها.

ولكن لابد من التنويه فى هذا المقام أيضا إلى أنه من المعلوم أن الحديث عن الأديان فى إطار أدب الرحلات لم يكن مقصودا لذاته، من حيث دراسة أصول الأديان وتطوراتها من الناحيتين التاريخية والموضوعية، وإنما كان مجرد وصف لمعتقدات أصحاب تلك الأديان وممارساتها التعبدية التى يمارسونها بالفعل والتى يمكن ملاحظتها ورصدها. ولذلك فإنه يمكن أن يقال: إن الحديث عن الأديان فى إطار أدب الرحلات إنما هو حديث عن الأديان الشعبية أكثر مما هو حديث عن الأديان الرسمية.

وعلى أية حال، فإنه يمكن القول : إن من أفضل الكتابات العربية الإسلامية، التى يمكن أن تعد نموذجا يوضح كيف أن أدب الرحلات قد تضمن الحديث عن الأديان، كتاب "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة" لأبى الريحان البيرونى[١٤].

وعلى أية حال، فإنه لابد من الاعتراف هنا بأن هذين المجالين، أى التفسير وأدب الرحلات، لا ينبغى أن ينظر إليهما باعتبارهما من

المجالات الأساسية التى ظهرت فيهما الدراسات العلمية للأديان، بقدر ما يُنظر إليهما باعتبارهما إرهاصات لظهور هذه الدراسات فى الفكر الإسلامى.

أما فيما يتعلق بالمجالات التى ظهرت فيها الدراسات العلمية للأديان بشكل أكثر وضوحا فهى تتمثل أساساً فى مجالى التاريخ وعلم الكلام.

ففى مجال التاريخ، يمكن القول : إن المؤرخين قد تعرضوا للحديث عن الأديان فى إطار حديثهم عن الشعوب والأمم التى كانوا يؤرخون لها.

وفى هذا المقام، فإنه يمكن الإشارة إلى بعض الملاحظات حول جهود المؤرخين العرب فى مجال الدراسات العلمية للدين، وذلك فى شئ من الاختصار، كما يلى :

الملاحظة الأولى : تتلخص فى القول بأن هؤلاء المؤرخين قد اهتموا، فى حديثهم عن الأديان، بالجانب التاريخى الذى يتعلق بهذه الأديان أكثر من اهتمامهم بالجانب الموضوعى أو المذهبى لها. ولذلك، فإن أبحاث هؤلاء المؤرخين، إذا نُظر إليها من منظور علم مقارنة الأديان، فإنها يمكن أن تُصنف باعتبارها أبحاثاً فى مجال تاريخ الأديان وليس فى مجال مقارنة الأديان.

الملاحظة الثانية : يمكن أن تتلخص فى القول بأن المؤرخين العرب، عندما تحدثوا عن الأديان من وجهة النظر التاريخية، فإنهم لم

يفردوا لأبحاثهم فى هذا الصدد أجزاء خاصة من مؤلفاتهم، وإنما اختلط عندهم الحديث عن الأديان بالحديث عن أمور أخرى قد لا تعنى الباحث فى تاريخ الأديان. ـ الأمر الذي قد يقلل من قيمة هذه الجهود من الناحية العلمية فى نظر بعض الباحثين المعاصرين المتخصصين فى مجال الدراسات العلمية للأديان.

أما الملاحظة الثالثة : فإنها يمكن أن تتلخص فى القول بأنه من المرجح أن تكون كتابات كل من اليعقوبى[١٥] والمسعودى[١٦] والمقدسى[١٧] فى مجال التاريخ هى أهم ما كُتب فى مجال تاريخ الأديان فى الفكر الإسلامى.

أما فى مجال علم الكلام، وهو العلم الإسلامى الذى يبحث فى أصول الدين بحثاً عقلياً يهدف تقديم صورة أو صبغة عقلية للدين يمكن على أساسها الرد على أصحاب الأديان الأخرى، فإنه يمكن القول : إن علماء الكلام (أو المتكلمين) قد أفسحوا جانباً لا بأس به من نشاطهم الفكرى للحديث عن الأديان فى شئ من الدقة والعمق والتفصيل.

ويمكن القول : إن نشاط متكلمى الإسلام فى هذا الصدد، أى فى مجال دراسة الأديان، إنما ينقسم أساساً إلى قسمين :

أما القسم الأول : فإنه يتعلق بدراسة الأديان بهدف بيان تهافت الأديان المخالفة للإسلام والرد على أصحابها. ومن الملاحظ أن هذا هو ما يمثل معظم نشاط المتكلمين، سواء من المعتزلة أو الأشاعرة، فى هذا المجال.

ويمكن القول : إن مؤلفات المتكلمين فى هذا الصدد يصعب على الباحث حصرها فى هذا المقام غير المخصص لذلك. ولكن يمكن الاكتفاء هنا، على سبيل المثال فقط وليس الحصر، بذكر الجزء الذى أفرده القاضى عبد الجبار (توفى سنة ٤١٥ هجرية) من موسوعته الكلامية الضخمة الموسومة باسم "المغنى فى أبواب العدل والتوحيد" للحديث عن الفرق غير الإسلامية، وكتاب "الفصل فى الملل والأهواء والنحل" لابن حزم (المتوفى سنة ٤٥٦ هجرية)، وما أورده أبو بكر الباقلانى (المتوفى سنة ٤٠٣ هجرية) فى كتابه "التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة" عندما رد على بعض الديانات، إلى غير ذلك من كتب المتكلمين المعروفة[١٩].

أما القسم الآخر من القسمين اللذين تنحصر فيهما دراسة المتكلمين للأديان، فهو يتمثل فى دراسة الأديان المختلفة والفرق الدينية الإسلامية وغير الإسلامية لذاتها. ويتجلى ذلك بوضوح فى كتب المقالات والفرق والملل والنحل، تلك الكتب التى وضعها متكلمون من أمثال أبى عيسى الوراق (الذى سأتحدث عنه بشيء من التفصيل فى المبحث التالى) وابن الراوندى (المتوفى فيما يُرجح سنة ٢٩٨ هجرية) والنوبختى (الذى سأشير إليه فى المبحث التالى) وأبى القاسم البلخى (المتوفى سنة ٣١٩ هجرية) وأبى الحسن الأشعرى (المتوفى سنة ٣٢٤ هجرية) والبغدادى (المتوفى سنة ٤٢٩ هجرية) والشهرستانى (الذى

سأفرد للحديث عنه مبحثاً خاصاً فى هذه الدراسة) وفخر الدين الـرازى (المتوفى سنة ٦٠٦ هجرية) وغيرهم.

وفى هذا الصدد، فإنه يمكن القول : إن قيمة مؤلفات المتكلميـن، التى تمثل هذا القسم من القسمين اللذين درس المتكلمون الأديـان مـن خلالهما، تتفاوت من حيث أهميتها فى مجال علم مقارنة الأديان، سـواء من حيث الالتزام بالمنهج العلمى فى دراسة الأديـان، أو مـن حيـث معالجة الأديان على اختلافها.

وفى هذا المقام، فإنه تجدر الإشارة إلى التساؤل التالى : إذا كنت قد ذكرت أن الدراسات العلمية للأديان قد ظهرت، فى الفكر الإسلامى، فى إطار مجالات فكرية متعددة، وأن أهمها كان علمى التاريخ وعلـم الكلام، فهل يعنى ذلك أن الدراسات العلمية للأديان فى الفكر الإسـلامى لم تظهر منفردة أو قائمة بذاتها؟

إننى أستطيع أن أقول، فى شئ من الاطمئنان : إن النفـى هـو الإجابة عن هذا التساؤل. إذ إنه من الملاحظ أن ثمة مؤلفـات قائمـة بذاتها تعالج الموضوع قيد البحث والمناقشة. ومن الممكن أن تُصنـف هذه المؤلفات فى مجال علم مقارنة الأديان. حقيقة إن هذه المؤلفات لا توسم باسم "مقارنة الأديان" أو "الدين المقارن" على نحو صريح، ولكـن محتوياتها تؤكد على نحو لا لبس فيه أنها تعـالج موضـوع مقارنـة الأديان.

وإذا كنت سأذكر، فى موضع لاحق من هذه الدراسة، أهم تلـــك الكتب التى ألفها مفكرو الإسلام فى موضوع مقارنة الأديان، فـــإنى أود أن أؤكد هنا على القول بأن مفكرى الإسلام قد خاضوا فى الحديث عــن هذا العلم الذى يعتبره البعض من العلوم الحديثة(٢٠).

وبعد ذلك، فإنى أستطيع أن أشرع فى الحديث عن نشـــأة علـــم مقارنة الأديان فى الفكر الإسلامى وما يتلو ذلك من موضوعات متعلقة به.

حواشى المبحث الثانى

(١) هو فريدريخ ماكس مُلـــر F.M. Muller (١٨٣٣ – ١٩٠٠ م). مستشرق انجليزى من أصل ألمانى. اهتم بدراسة اللغات الشـــرقية، وأولـى اهتماماً خاصاً للغتين العربية والسنسكريتية. ثم انصرف إلى الاهتمام بعلم مقارنة الأديان. ويبدو أنه كـــان مولعـــاً بالدراســـات المقارنة سواء فى مجال اللغات أو فى مجال الأديان؛ ويعد كتابــــه "فى أصول الأديان" من أهم المؤلفات المبكرة فى الموضـــوع قيـــد البحث.

(٢) لابد من الإشارة فى هذا المقام إلى أن هناك من الباحثين من يشـــير إلى أن دراسة الأديان قد بدأت منذ أقدم عصور التـــاريخ. فعلـــى سبيل المثال، يمكن الإشارة إلى المستشرق الأمريكي آرثر جفـــرى (A. Jeffery) الذى يرى أن الاهتمام بدراسة الأديان إنما يرجع إلى مرحلة موغلة فى القدم هي مرحلة الألواح المسمارية التي يتجلـــى فيها الاهتمام الواضح بالشعائر الدينية التى كانت تتصـــل بمراكـــز العالم القديم المختلفة، مروراً بالإغريق الذين امتد اهتمامـــهم إلـــى وصف أديان الشعوب الأخرى ومقارنتها بالظواهر المتعلقة بها فـــى دياناتهم، ثم الكُتاب الكلاسيكيين الذين بادروا إلى تنظيـــم أصـــول الأديان وتطورها، ثم المسلمين.

انظر :

- جونيندار كاور : البيرونى رائد من رواد الدراسة المقارنة للأديان، ترجمة دكتور محمد أكرم سعد الدين، مقال بمجلة الثقافة العالمية الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت، العدد رقم ٣٢ (السنة السادسة، جمادى الأولى ١٤٠٧هـ.، يناير ١٩٨٧م.) ص ٤٣ - ٤٤.

(٣) لقد تحدث القرآن الكريم عن اليهودية والنصرانية والصابئة والمجوسية، بالإضافة إلى أديان الشرك مثل عبادة الأوثان وعبادة الأشخاص. وذلك فضلاً عن حديثه عن الحنيفية. ولكن سيطول بنا الحديث إذا ذكرت الآيات القرآنية التى تشير إلى تلك الأديان.

(٤) لقد أنكر الإسلام الإيمان عن طريق التقليد، أو على الأقل قلل من قيمته. ولقد أوجب المتكلمون على المكلف النظر العقلي فى أصول الاعتقاد حتى يصح الإيمان. ولكن هذا المقام ليس محلاً لتفصيل القول فى هذه القضية.

(٥) راجع مثلاً قوله تعالى: "ومن يتبع غير الإسلام دينا فلن يقبل منه" (سورة آل عمران، آية ٨٥). والحقيقة أن هناك إشارات قرآنية كثيرة تشير إلى هذا المعنى. ومن المعلوم أن الفكرة العامة عن الأديان فى القرآن الكريم يمكن أن تشكل نظرية في نشأة الدين مؤداها أن الدين الحقيقي هو دين التوحيد الذي وجد منذ آدم عليه السلام وحتى خاتم الأنبياء والمرسلين عليه الصلاة والسلام، وأن

العقائد الدينية الأخرى التي ظهرت عبر التاريخ ما هى إلا انحراف عن هذا الدين الأصلي. وقد تبنى هذه النظرية أو رددها معظم مفكرى الإسلام الذين تطرقوا إلى الحديث عن هذه النقطة.

(٦) يذكر القرآن الكريم صراحة أن محمدا صلى الله عليه وسلم هو "خاتم النبيين" (سورة الأحزاب، آية ٤٠)، أي أن النبوة قد ختمت به وتممت بمجيئه صلى الله عليه وسلم. ولكن من المعلوم أن ثمة أديانا (غير سماوية) قد ظهرت بعد الإسلام، مثل الدرزية والبابية والبهائية والقاديانية، وهى محل دراسة فى مجال علم الأديان، شأنها فى ذلك شأن ديانات أخرى غير سماوية سابقة على الإسلام، مثل البوذية والبرهمية والكونفوشيوسية والزرادشتية والمانوية والمزدكية.

(٧) ينبغي أن ينظر إلى الإسلام هنا بالمعنى الواسع الذي يشمل جميع الأديان السماوية فى صورتها التى وردت على لسان الأنبياء عليهم السلام. باعتبار أن جميع الأديان السماوية الصحيحة متفقة في الأصول، أما الاختلاف بينها فإنه إما أن يكون فى الفروع التى تلائم الإنسان فى كل زمان، و إما بسبب ما قدمه أصحاب الأديان الأخرى (اليهودية والمسيحية) من تأويلات تتفق مع أهوائهم.

(٨) لقد أشار القران الكريم فى مواضع متعددة إلى أن أهل الكتاب قد حرفوا كلام الله. وقد تبنى العديد من مفكرى الإسلام هذه الفكرة وحاولوا إثبات صحتها. ويمكن القول : إن ما فعله ابن حزم في هذا الصدد فى كتابه "الفصل فى الملل والأهواء والنحل" من أجدر

الأمثلة على ذلك بالذكر. ولابد من الإشارة هنا إلى أن بعض المفكرين الغربيين المعاصرين قد توصلوا إلى هذه النتيجة بعد الدراسة العلمية المقارنة للكتب السماوية الثلاثة، القرآن والإنجيل والتوراة، ويمكن اعتبار كتابات المفكر الفرنسي موريس بوكاى من أحسن الشواهد على ذلك.

(٩) من المعلوم أن متكلمي الإسلام بصفة عامة، والمعتزلة منهم على وجه الخصوص، قد قاموا بدور فعال فى هذا الصدد. ويمكن أن تعتبر مشكلة الكلام الإلهي، التي احتلت مكانا بارزا فى الفكر الديني الإسلامي، من أهم الأدلة على صحة ما أقوله.

(١٠) من الثابت تاريخيا أن هذا الاحتكاك الفكري والعقائدي بين المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى يعد من أهم العوامل التي ساعدت على ظهور علم الكلام وازدهاره فى الحضارة الإسلامية. هذا العلم الذي اهتم اهتماما ملحوظا بدراسة الأديان. وهذه المسألة يمكن تفصيل القول فيها فى غير هذا الموضع.

(١١) ينبغي أن يكون معلوما أن أدب الرحلات، الذي ظهر فى الفكر الإسلامي فى وقت مبكر نسبيا، يمكن أن يعتبر إرهاصات أولية لظهور بعض العلوم فى الفكر الإسلامي، مثل الجغرافيا والعلوم الإثنوجرافية والإثنولوجية التي يمكن أن يعد علم الأديان واحدا منها.

(١٢) يمكن الرجوع فى هذه النقطة إلى:

-سزكين (فؤاد): تاريخ التراث العربى، ترجمة دكتور محمـــود فهمي حجازي ودكتور فهمي أبو الفضل، الهيئة المصرية العامـة للكتاب، القاهرة ١٩٧٧، حـ١ ص ٣٩٥ وما بعدها.

(١٣) انظر: تاريخ التراث العربي، حـ١ ص ٣٧ وما بعدها.

(١٤) أبو الريحان محمد بن أحمد البيرونى (٣٦٢ - ٤٤٨هـ)، أحـد مشاهير العلماء فى الحضارة الإسلامية. بـرز فـى مجـالات الرياضيات والفلك والطب. وقد قام برحلة إلى بلاد الهند سـجل وقائعها في كتابه المذكور. ومع أن هذا الكتاب قد اهتم بـالحديث عن أديان الهند، وأشار إلى جزئيات كثيرة فى هذا المجـال، ثـم مقارنتها بغيرها من العقائد والأديان وعلى رأسها الدين الإسـلامي وما انبثق عنه من فرق ومذاهب، فإن الذي يقلل من قيمـة هـذا الكتاب من الناحية العلمية، باعتباره كتابا فى مقارنة الأديان، غلبة الصياغة الأدبية على أسلوبه.

(١٥) هو أحمد بن أبى يعقوب بن جعفر بن وهب بن وضاح اليعقوبـى. كان مؤرخا وجغرافيا، وكانت له ميول شيعية. كانت وفاته فـى أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجري. وقد تحدث في بعض صفحات كتابه "التاريخ" عن الأديان المختلفة حديثا لا يخلـو من الدقة والموضوعية فى كثير من الأحيان.

(١٦) هو أبو الحسن على بن الحسين بن على المسعودى، يقال: إنه من أسرة تنتسب إلى الصحابي عبد الله بن مسعود. توفى فى مصـر

سنة ٣٤٥ أو ٣٤٦ هجرية. ويعد المسعودى من المؤلفين ذوى الثقافة المتنوعة، فهو لم يهتم بالجغرافيا والتاريخ فقط، و إنما اهتم أيضا بعلم الكلام والأخلاق والسياسة وعلوم اللغة. ولكن شهرته كانت فى التاريخ والجغرافيا. وقد اهتم بالحديث عن العقائد والأديان، وذلك فى إطار جهوده فى مجال التاريخ الذي خصص له كتبا متعددة معظمها مفقود إلا كتابيه الهامين، وهما "مروج الذهب" و"التنبيه والإشراف".

وعن جهود المسعودى فى مجال الدراسات العلمية للأديان، انظر:

- حمود (دكتور هادى حسين): منهج المسعودى فى بحث العقائد والفرق الدينية، دار القادسية للطباعة، بغداد ١٩٨٤.

(١٧) هو أبو نصر المطهر بن طاهر (أو المطهر) المقدسي ، من أعلام القرن الرابع الهجرى. ويعتبر كتابه "البدء والتاريخ" (الذي ينسب خطأ إلى أبى زيد البلخى) ذا قيمة لا بأس بها فى مجال تاريخ العقائد والأديان.

(١٨) يذكر أحد كبار الباحثين أن ابن حزم قد قدم (فى كتاب الفصل) أعمق دراسة نقدية فى علم الأديان المقارن (انظر: دكتور عبد القادر محمود: الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة فى القديم والحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٦، ص ٢٩٨). ولكن الأرجح، في تقديري، أن ابن حزم لم يهدف إلى

الدراسة المقارنة للأديان كما هو واضح من دراسة كتابة المذكور. فابن حزم ناقد للأديان وليس مقارنا بينها.

(١٩) لابد من التنويه هنا إلى إن دراسة الأديان غير الإسلامية بهدف الرد عليها وبيان تهافتها لم تكن مقتصرة على المتكلمين فقط، و إنما كان لبعض الفلاسفة إسهاماتهم في ذلك، وخاصة هؤلاء الذين كان لهم اهتمام بمسائل الفكر الديني أو الكلامي. ويمكن أن أذكر هنا ما كان لأبى الحسن العامرى (المتوفى سنة ٣٨١ هجرية) من مؤلفات في هذا الصدد مثل: "الإعلام بمناقب الإسلام" و"الإرشاد إلى تصحيح الاعتقاد" و"الإبانة عن علل الديانة". وإذا كان الكتابان الأخيران قد فقدا، فإن الأول موجود ومطبوع، وهو يؤيد القول بأن العامرى كان مهتما بالدراسة المقارنة للأديان بهدف الدفاع عن صحة الإسلام دون غيره من الديانات.

(٢٠) ومن المعلوم أن ثمة علوما قد ظهرت في الفكر الإسلامي، وربما كان لمفكرى الإسلام فضل السبق في نشأتها، دون أن يطلق عليها مفكرو الإسلام الأسماء التي أطلقت عليها في العصر الحديث، ومن الأمثلة الواضحة على ذلك علم الاجتماع، الذي كان لابن خلدون فضل السبق في وضع دعائمه، ويبدو أن الأمر بالنسبة لعلم مقارنة الأديان لم يكن مختلفا عن ذلك.

المبحث الثالث

نشأة علم مقارنة الأديان

في الفكر الإسلامي

إنه من الممكن أن يقال، وفي شيء من الاطمئنان: إن مفكرى الإسلام كان لهم فضل السبق في ظهور علم مقارنة الأديان. إذ إنه من الملاحظ أنه لا توجد في الثقافات السابقة على الحضارة الإسلامية مؤلفات تعالج هذا الموضوع بالدقة والمنهجية اللتين اتسمت بهما الكتابات الإسلامية فى هذا الصدد، كما أشرت إلى ذلك فى موضع سابق.

فإذا تقرر ذلك، فإنه يمكن القول: إن علم مقارنة الأديان قد ظهر فى الفكر الإسلامي نتيجة العوامل التى أشرت إليها فى المبحث السابق، باعتبارها العوامل الأساسية التي أدت إلى ظهور الدراسات العلمية للأديان فى الفكر الإسلامي.

وفضلا عن ذلك، فإنه يمكن الإشارة إلى ما ذكره أحد الباحثين حول نشأة هذا العلم فى الفكر الإسلامي، حيث إنه قد أشار إلى أن تسامح المسلمين فى حياتهم (اليومية) مع اليهود والنصارى (بصفة خاصة)، وهو التسامح الذى لم يُسمع بمثله فى العصور الوسطى، كان سببا فى أن لحق بمباحث علم الكلام شيء لم يكن قط من مظاهر العصور الوسطى، وهو علم مقارنة الأديان[١]. ومن الواضح أن هذه الإشارة تتضمن بعض القضايا التى تتعلق بمسألة نشأه علم مقارنة الأديان فى الفكر الإسلامي، ويمكن إيجاز القول فيها على النحو التالي:

القضية الأولى: إن علم مقارنة الأديان قد نشأ فى الفكر الإسلامي نتيجة التسامح الديني الذى كان يسود علاقة المسلمين مع

اليهود والنصارى بصفة خاصة، ومع أصحاب الديانات الأخرى على وجه العموم. ولكنى أعتقد، من جانبي، أن هذا التسامح الديني، الذى دعا إليه الإسلام، والذى لم يطبق فعلياً إلا فى الحضارة الإسلامية، لم يكن هو السبب الوحيد والمباشر الذى أدى إلى نشأة علم مقارنة الأديان فى الفكر الإسلامي، بقدر ما يمكن اعتباره عاملاً مساعداً قد أدى إلى ازدهاره. إذ إن العوامل الأخرى التى ذكرتها فى المبحث السابق، والتى تتلخص فى دعوة القرآن إلى معرفة الأديان الأخرى واختلاط المسلمين مع أصحاب الديانات الأخرى ومناقشتهم لهم فى الأمور والمسائل الدينية، كان لها، فيما يبدو لى على الأقل، أثرها المباشر فى نشأة هذا العلم لدى مفكرى الإسلام.

القضية الثانية: إن علم مقارنة الأديان لم يكن له وجود قبل نشأته وازدهاره لدى مفكرى الإسلام. ويمكن القول، فى شيء من الاطمئنان : إن هذه حقيقة تاريخية قد ألمحت إليها فى المبحث السابق، ولا بد من التأكيد عليها هنا. ولابد من الإشارة، فى هذا المقام، إلى أن هذا الرأي لا ينبغي أن ينظر إليه باعتباره من قبيل المبالغة، لأنه من الملاحظ أن الكتابات السابقة على الفكر الإسلامي عن الأديان كانت تتسم بالاختصار وعدم التنظيم، كما أنها لم تكن تهدف إلى تقديم دراسة علمية للأديان، وذلك على عكس الأمر بالنسبة للكتابات العلمية عن الأديان لدى مفكرى الإسلام منذ بداية خوضهم فى هذا المجال.

القضية الثالثة: إن علم مقارنة الأديان قد لحق بمباحث علم الكلام. ولكن ينبغي أن يكون معلوما هنا أن علم مقارنة الأديان، وإن كانت له صلته الواضحة بعلم الكلام، على النحو الذى سيتضح فى موضع لاحق من هذا المبحث، فإنه لا ينبغى أن يُنظر إليه على أنه أحد مباحث علم الكلام، والذى يدل على ذلك، بل ويؤكده، أن هناك بعض مفكرى الإسلام من غير المتكلمين ممن أسهم بكتاباته فى هذا العلم، مثل البيرونى الذى لا يعد متكلماً بأية حال من الأحوال. ولكن لابد أن أبادر هنا فأقول : إن الاعتقاد بصحة هذا الرأى لا يعنى أنى أزعم أن نشأة هذا العلم فى الفكر الإسلامى على وجهه المنهجى المنظم لم تكن من جانب المتكلمين.

وانطلاقاً من هذه القضية الأخيرة، فإنه ينبغى على الباحث أن يقوم بمناقشة هذه المسألة التى تتعلق بنشأة علم مقارنة الأديان فى دائرة علم الكلام، وذلك على النحو التالى.

يرى أحد الباحثين أنه إذا كان علم مقارنة الأديان قد لحق بمباحث علم الكلام، فإن نشأة علم مقارنة الأديان (فى الفكر الإسلامى) لم تكن من جانب المتكلمين. ثم يدلل صاحب هذا الرأى على صحة قوله بأن أشار إلى أن الرواد الأوائل لهذا العلم لم يكونوا من المتكلمين، ويذكر أن النوبختى، وهو مؤلف أول كتاب له شأن فى الآراء والديانات، كان من نقلة كتب اليونان إلى لسان العرب، وكذلك ألف المسعودى كتابين فى الديانات، ولم يكن المسعودى متكلماً[٢]. وقد علق

أحد الباحثين على هذا الرأى بقوله: ومعنى ذلك أن هذا العلم (أى علم مقارنة الأديان) لم يكن وسيلة عند المسلمين للحط من الأديان الأخرى، وإنما كان دراسة وصفية علمية تؤدى إلى نتائجها الطبيعية[٣].

وفى هذه المناسبة، فإننى أستطيع أن أقول، من جانبى : إنه إذا كان علم مقارنة الأديان بمعناه الدقيق لا يعد مبحثا من مباحث علم الكلام، كما هو معلوم لدى المتخصصين فى الفكر الفلسفى الإسلامى، فإن ذلك لا يعنى أن نشأة علم مقارنة الأديان الأولى فى الفكر الإسلامى لم تكن على يد المتكلمين، كما أشرت إلى ذلك منذ قليل. وهنا لابد من استرجاع ما ذكرته فى موضع سابق (عند الحديث عن علم الكلام باعتباره أحد المجالات التى ظهرت فيها الدراسات العلمية للأديان فى الفكر الإسلامى)، إذ أشرت إلى أن متكلمى الإسلام قد اهتموا بدراسة الأديان الأخرى فى إطارين :

أما **الإطار الأول**، فإنه يتمثل فى دراسة الأديان بهدف الرد عليها. وهذا هو الذى يشكل أحد مباحث علم الكلام، كما هو واضح من استعراض مؤلفات المتكلمين بمختلف اتجاهاتهم الفكرية ونزعاتهم المذهبية، وكما هو واضح من استعراض التعريفات المختلفة لعلم الكلام. ومن المعلوم أن دراسة الأديان بهدف الرد عليها لا يدخل من نطاق علم مقارنة الأديان الذى هو، فى المحل الأول، دراسة وصفية ذات طابع موضوعى للأديان، بينما الرد على الأديان الأخرى فى إطار

علم الكلام يقوم أساساً على المنهج الجدلى الذى يتسم بالذاتية فى كثير من الأحيان.

بينما يتمثل الإطار **الثانى** فى فى دراسة الأديان والفرق الدينية الإسلامية وغير الإسلامية دراسة موضوعية. وقد تجلت هذه الدراسات العلمية للأديان والفرق فى الكتب التى تعد نماذج حقيقية لجهود مفكرى الإسلام فى مجال علم مقارنة الأديان. وهنا لابد من الإشارة إلى بعض الأمور التى ينبغى أن تؤخذ فى الاعتبار عند النظر إلى جهود متكلمى الإسلام فى مجال علم مقارنة الأديان.

الأمر الأول: لا يعتبر كل ما كتبه المتكلمون عن الفرق والمقالات داخلاً فى مجال علم مقارنة الأديان. إذ إن هناك عدداً غير قليل من مؤلفات المتكلمين فى هذا الصدد يقتصر على الحديث عن الفرق الإسلامية فقط، وهى تلك الكتب التى وُضعت على غرار "مقالات الإسلاميين" للأشعرى و"الفرق بين الفرق" للبغدادى. إذ إن مثل هذه الكتب، وإن كان أصحابها قد استخدموا المنهج المقارن فيها، إلا أنها تقتصر على دراسة آراء الفرق الإسلامية دون غيرها من آراء أصحاب الديانات الأخرى.

الأمر الثانى: إن الذى يدعو إلى القول بوجود صلة بين علم مقارنة الأديان وبين علم الكلام لا يتمثل، فيما أعتقد، إلا فى اعتماد المتكلمين على كتب المقالات والفرق والملل والنحل، وهى الكتب التى يبحث بعضها فى مقارنة الأديان، باعتبارها المصادر الأساسية

لمعلوماتهم عن الأديان التى يقومون بالرد عليها. فيلاحظ، مثـــلا، أن القاضى عبد الجبار يعتمد فى رده على الديانات والفرق غير الإسـلامية على مؤلفات النوبختى والوراق والكعبى، وهم من المتكلمين. ومن هنا خيل إلى البعض أن علم مقارنة الأديان يعتبر مبحثا من مبـــاحث علــم الكلام. مع أن الصلة الحقيقية بين العلمين تتمثل أساسا فـــى أن علــم مقارنة الأديان هو الذى يمد المتكلمين بالمعلومات عن الأديــــان التـــى يقومون بالرد عليها، وذلك على النحو الذى تمدهم بـــه كتــب الفــرق بالمعلومات فى ردهم على الفرق الإسلامية المخالفة لمذهبهم.

— **الأمر الثالث:** إن الذى يدل بوضوح، بل ويؤكد، على أن علـــم مقارنة الأديان لا يعد أحد مباحث علم الكلام هـــو أن هنـــاك حقيقتيــن هامتين فى هذا الأمر لا يمكن أن يتطرق إليهما الشك، وهما :

الحقيقة الأولى: وهى التى يمكن أن تتلخص فى القول بأنه مـــن الملاحظ أن عددا محدودا من المتكلمين هم الذين كتبوا فى هذا العلـــم، بينما الغالبية العظمى منهم قد كتبوا عن الأديان بهدف الرد عليها. الأمر الذى يعنى أن علم مقارنة الأديان لا يعد من مباحث علم الكلام.

الحقيقة الثانية: وهى تلك التى يمكن أن تتلخص فـــى القـــول بأنه من الملاحظ أن هناك من مفكرى الإسلام ممن لم يشـــتغلوا بعلــم الكلام على أى نحو من الأنحاء من كتب فى علم مقارنة الأديان، وذلـك مثل البيرونى وغيره. الأمر الذى يعنى بوضوح أن علم مقارنة الأديان لا يعد من مباحث علم الكلام.

واستناداً إلى ما سبقت الإشارة إليه، فإنه يكون من الميسور على الباحث أن يقرر تهافت الرأى القائل بأن علم مقارنة الأديان قد لحق بمباحث علم الكلام.

أما ما يقال عن اعتبار أن النوبختى هو أول من ألف من المسلمين فى مجال علم مقارنة الأديان، وأنه ليس متكلماً، وكذلك الأمر بالنسبة للمسعودى الذى تلاه فى هذا المجال، فإنه من الأقوال التى يمكن إثبات تهافتها بسهولة.

فالنوبختى، وهو أبو محمد الحسن بن موسى المتوفى ما بين سنتى ٣٠٠ و٣١٠ هجرية، من الثابت تاريخياً أنه كان متكلماً شيعياً أكثر من كونه متفلسفاً ومنجماً(٤). ومؤلفاته هى : كتاب "فرق الشيعة" (مطبوع)، وكتاب "الرد على الغلاة" (مفقود وتوجد منه شذرات فى "تلبيس إبليس" لابن الجوزى). ومن الواضح أن هذا كتاب فى الجدل يُصنف أساساً ضمن كتب علم الكلام، وأخيراً كتاب "الآراء والديانات" (مفقود وتوجد منه شذرات فى "مروج الذهب" للمسعودى "وتلبيس إبليس" لابن الجوزى وغيرهما من كتب المتكلمين) ويقال: إن النوبختى لم يكمل هذا الكتاب(٥) الذى يعد من أوائل الكتب وأهمها فى مجال علم مقارنة الأديان فى الفكر الإسلامى، ويبدو أنه قد اعتمد (إلى حد لا يمكن تحديده بدقة) على كتاب "المقالات" لأبى عيسى الوراق.

وهكذا، فإننى أستطيع أن أستخلص مما ذكرته عن النوبختى الحقيقتين التاليتين اللتين لا أجد مبرراً للشك فى صحتهما، وهما:

الحقيقة الأولى: إن النوبختى متكلم شيعى فى المحل الأول.

الحقيقة الثانية: إن كتابه "الآراء والديانات" لا يعد أول كتاب فى علم مقارنة الأديان فى الفكر الإسلامى.

أما بالنسبة للمسعودى (المتوفى سنة ٣٤٥ هجرية)، وهو مفكر ومؤلف موسوعى، فإنه، وإن تطرق للدراسات العلمية للأديان، إلا أنه لم يفرد كتباً خاصة فى علم مقارنة الأديان، كما تدل على ذلك مراجعة قائمة مؤلفاته[٦]. الأمر الذى يعنى أن المسعودى لم يكن له دور فى نشأة علم مقارنة الأديان فى الفكر الإسلامى.

فإذا كان الأمر على هذا النحو الذى أشرت إليه فيما يتعلق بدور كل من النوبختى والمسعودى فى نشأة علم مقارنة الأديان فى الفكر الإسلامى، فإننى أستطيع أن أقرر، فى شئ من الاطمئنان، أننى إذا كنت أستبعد أن يكون للمسعودى دور فى نشأة علم مقارنة الأديان بمعناه المحدد فى الفكر الإسلامى، فإن النوبختى لم يكن هو أول من كتب فى هذا الموضوع بين مفكرى الإسلام، إذ إنه يوجد من أسهم إسهاماً لا يمكن إنكاره فى هذا العلم، وهو أبو عيسى الوراق.

ولقد كان أبو عيسى محمد بن هارون الوراق[٧] معتزلياً فى بداية أمره، ثم تحول[٨] من الاعتزال إلى التشيع، ثم تطرف حتى وصف بالإلحاد. وهو صديق وأستاذ لابن الراوندى المعروف بإلحاده بعد أن كان معتزلياً.

ولابد من الإشارة إلى أنه لا توجد لدى الباحث معلومات كثيرة، تتسم بالدقة والتفصيل، عن حياة أبى عيسى الوراق ولا عن الفترة التى قضاها فى مذهب المعتزلة. وحتى تاريخ وفاته، وهو عام ٢٤٧ هجرية، فيه بعض الشك.

أما عن مؤلفات الوراق، فإنها مفقودة بأسرها، ولم يبق منها إلا المقتطفات التى نقلها عنه اللاحقون. وهذه المؤلفات هى : كتاب "الإمامة"، كتاب "المجالس"، كتاب "الغريب المشرقى"، كتاب "النوح على البهائم"، كتاب "الرد على الفرق الثلاث من النصارى"، وأخيرا كتاب "المقالات" الذى يعد أهم كتب أبى عيسى الوراق وأشهرها وأكثرها تأثيرا فى مفكرى الإسلام، حيث كان مصدرا رئيسا لمن جاء بعده من مفكرى الإسلام الذين كتبوا فى هذا الموضوع(٩).

وفى هذا المقام، فإننى أستطيع أن أقول، فى شئ من الاطمئنان : إن كتاب "المقالات" لأبى عيسى الوراق يعد أول كتاب فى الفكر الإسلامى يخصص للدراسة المقارنة للأديان. إذ إننى لم أجد قبله أى كتاب عربى فى هذا الموضوع.

وأستطيع أن أقول كذلك، ولكن فى شئ من الحذر: إنه من المحتمل أن يكون أبو عيسى الوراق قد ألف هذا الكتاب وهو ينتمى إلى مذهب المعتزلة، كما هو الأمر بالنسبة لكتابه "الرد على الفرق الثلاث من النصارى"، إذ إن الروح التى تسود هذه الردود إنما هى أقرب ما تكون إلى روح المعتزلة. أما فيما يتعلق بكتاب "المقالات"، فإن الأمر

بالنسبة إليه لا يعدو أن يكون مجرد احتمال لا أستطيع تأييده إلا بالقول بأن المعتزلة كانوا، كما هو معلوم، مهتمين بالرد على الأديان الأخرى أكثر من أية فرقة كلامية أخرى، الأمر الذى كان يقتضى منهم دراسة هذه الأديان.

وعلى أية حال، فإنه من الملاحظ، كما أشرت إلى ذلك من قبل، أن كتاب "المقالات" للوراق كان مصدراً أساسياً للعديد من مفكرى الإسلام الذين كتبوا فى مقارنة الأديان. وأستطيع أن أذكر هنا على سبيل المثال فقط وليس الحصر، أنه كان مصدراً للنوبختى فى كتابه "الآراء والديانات"، كما كان مصدراً للشهرستانى فى كتابه الهام فى هذا الصدد وهو كتاب "الملل والنحل" الذى سأفرد للحديث عنه مبحثاً خاصاً من هذه الدراسة، وذلك فضلاً عن غيرهما من كُتاب المقالات والفرق.

ولابد من الاعتراف هنا بأنه إذا كان كتاب "المقالات" للوراق، باعتباره أول كتاب عربى إسلامى فى مجال علم مقارنة الأديان، لم يصل إلينا كاملاً، فإنه يمكن القول: إن المقتطفات أو الشذرات الباقية منه (فى ثنايا الكتب اللاحقة التى نقلت عنه) لا تساعد الباحث كثيراً على التعرف بدقة على منهج الوراق فى الدراسة المقارنة للأديان، كما أن الباحث لا يستطيع أن يحدد بدقة المصدر أو المصادر التى استمد منها الوراق ما أتى به من معلومات عن الأديان التى تطرق إلى الحديث عنها.

ولكننى، على الرغم من ذلك، أستطيع أن أورد هنا بعض الملاحظات على هذا الكتاب، وهى ملاحظات يمكن التوصل إليها من مراجعة هذه الشذرات أو المقتطفات من كتاب "المقالات" للوراق.

الملاحظة الأولى: يمكن أن تتلخص فى القول بأن أبا عيسى الوراق لم يتطرق فى هذا الكتاب إلى الحديث عن العقائد والأديان "الرسمية" فقط، وإنما تحدث أيضاً عن "الفرق" الدينية. وكأنه بذلك يخلط بين "الدين" و"الفكر الدينى" أو بين "الأديان الرسمية" و"الأديان الشعبية"، وهذه أمور قد أشرت إلى ضرورة التفرقة بينها فى إطار البحث العلمى فى مجال علم مقارنة الأديان، وذلك فى المبحث الأول من هذه الدراسة. ولابد من الإشارة فى هذا المقام إلى أنه إذا كان الوراق، باعتباره أول من خاض فى الكتابة فى هذا العلم فى الفكر الإسلامى، قد وقع فى هذا الخلط، فإنه من الملاحظ أن معظم مفكرى الإسلام اللاحقين، الذين كتبوا فى مقارنة الأديان، قد ساروا على نفس النهج الذى ابتدعه الوراق، ووقعوا فى هذا الخطأ نفسه.

الملاحظة الثانية: ويمكن أن تتلخص فى القول بأن الوراق قد خلط بين العقائد الدينية والآراء الفلسفية، حيث إنه قد تحدث فى هذا الكتاب عن معتقدات الفلاسفة اليونانيين أو آرائهم الفلسفية فى المسائل الإلهية وما يرتبط بها من مسائل ذات صلة بالعقائد الدينية. وقد يعتبر هذا خطأ وقع فيه أبو عيسى الوراق وكل من حذا حذوه من مفكرى الإسلام الذين كتبوا فى هذا الموضوع، والذين خلطوا على غراره بين

المعتقدات الدينية والآراء الفلسفية. إذ إن المجالين (أى الدين والفلسفة) مختلفان وإن تشابهت المسائل فيهما فى بعض الأحيان. ولكن يبدو أن الوراق وسائر مفكرى الإسلام، على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية ونزعاتهم المذهبية، كانوا يعتقدون أن آراء فلاسفة اليونان فى المسائل الإلهية تعد تعبيراً عن اعتقادهم الدينى. وهذه نقطة دقيقة يحتاج بيانها إلى تفصيلات لا يتسع لها هذا المقام(١٠).

الملاحظة الثالثة: وهى التى تتلخص فى القول بأن الوراق، فى كتابه قيد البحث والدراسة، قد وقع فى بعض الأخطاء العلمية أو الموضوعية، التى نقلها عنه اللاحقون دون تمحيص وانتشرت فى الفكر الإسلامى عبر العصور. ومن ذلك، على سبيل المثال، ما أورده عن "الدهرية" وأنهم منكرو الخالق، وأن هذا القول كان شائعاً لدى بعض العرب فى الجاهلية.

فلقد أورد القاضى عبد الجبار، عند حديثه عن عقائد العرب فى الجاهلية، النص الآتى:

"قال الحسن بن موسى (النوبختى): وحُكى عن أبى عيسى الوراق أنه قال، فى العرب (قبل الإسلام): إنها كانت صنوفاً شتى: فمنهم من أقروا بالخالق وبالابتداء والإعادة، وأنكروا الرسل، وعبدوا الأصنام لتقربهم إلى الله زلفى وحجوا إليها ونحروا لها الهدايا ونسكوا لها المناسك وأحلوا لها وحرموا. ومنهم صنف أقروا بالخالق، وأنكروا الإعادة والبعث والنشور. ومنهم من أنكر الخالق ومال إلى التعطيل

والقول بالدهر، وهم الذين أخبر القرآن عن قولهم وذلك فى قوله تعالى حكاية عنهم: "وما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر"(١١). ومنهم من مال إلى اليهودية أو النصرانية"(١٢).

وهنا أستطيع أن أقول، فى شئ من الاطمئنان: إنه من الثابت، طبقا للدراسة المتأنية للفكر العربى قبل الإسلام، أن الصنف الثالث من أصناف العرب فى الجاهلية، كما تحدث عنهم الوراق من خلال النص السابق ذكره، وهم الدهريون، ليس لهم وجود تاريخى. حيث إنه لم يرد فى القرآن الكريم، وهو أصدق وثيقة تتحدث عن العرب فى الجاهلية وخاصة فى الجانب الدينى أو العقائدى، أن هناك من العرب فى الجاهلية من أنكر وجود الله باعتباره خالقا لهذا العالم(١٣).

أما فيما يتعلق بالآية القرآنية التى استند إليها الوراق فى قوله بأن هناك من العرب فى الجاهلية من ينكر وجود الخالق، فإنه يمكن القول: إن هذه الآية لا تفيد أنهم يقولون بإنكار الخالق، وإنما تعنى أنهم قد قالوا بإنكار البعث والنشور. وهذا أمر واضح لا يحتاج إلى مزيد من البيان.

واستنادا إلى ذلك، فإننى أستطيع أن أقول: إنه إذا كان مصطلح "الدهرية" أو "الدهريين" لا ينبغى التماس أصوله فى القرآن الكريم، فإنه من الثابت تاريخيا، فيما أعلم، أن أبا عيسى الوراق هو أول من استعمل هذا اللفظ للدلالة على منكرى الخالق، كما أنه أول من استند إلى الآية

القرآنية المذكورة سابقا فى القول بأن بعض العرب فى الجاهلية كـــانوا يقولون بإنكار الخالق(١٤).

ومن الجدير بالذكر، فى هذا المقام أنه إذا كان الوراق هـــو أول مفكر عربى إسلامى وقع فى هذا الخطأ العلمى والتاريخى، فإنـــه مـــن الملاحظ أن العديد من مفكرى الإسلام اللاحقين الذين تعرضوا لدراســة العقائد والأديان، على أى نحو من الأنحاء، قد رددوا قول الوراق سالف الذكر، سواء صرحوا بنسبته إليه أو لم يصرحوا، وذلك دون تمحيـــص أو بحث فى مدى صحته.

وعلى أى الأحوال، فإننى أود أن أختتم الحديث عن نشأة علـــم مقارنة الأديان فى الفكر الإسلامى بالقول بأن الذى ينبغـــى أن أبـــرزه وأؤكد عليه فى هذا المقام هو أن الوراق كان أول مفكرى الإسلام الذين خاضوا فى مجال علم مقارنة الأديان، باعتبار أن كتابه "المقالات" يعـــد أول كتاب عربى فى هذا العلم الذى نشأ لدى متكلمى الإســـلام دون أن يكون مبحثا من مباحث علم الكلام.

حواشي المبحث الثالث

(١) متز (آدم): الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، مكتبة الخانجى، القاهرة، ودار الكتاب العربى، بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٦٧، حـ١ ص ٣٨٤.

(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٣) شلبى (دكتور أحمد): مقارنة الأديان، الجزء الأول (اليهودية)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٧٤، ص ٢٨.

(٤) الذى يؤيد ذلك، فى تقديرى، بعض الأمور، وأهمها :

- الأمر الأول: إن ابنه كان مشتغلا بعلم الفلك، فربما يكون قد حدث خلط بينهما.
- الأمر الثانى: أن اسمه لم يرد ضمن فلاسفة الشيعة، مع أنه قد نسب إلى الشيعة من ليسوا منهم بالتأكيد.
- الأمر الثالث: إنه كان من أصحاب أبى القاسم البلخى المعتزلى المعروف باتصاله بالتشيع.

(٥) انظر: سزكين: تاريخ التراث العربى، حـ٢ ص ٢٥٩ – ٢٦٠.

(٦) انظر: المرجع السابق، حـ١ ص ٥٣٤ – ٥٤٠.

(٧) لمزيد من التفاصيل عن أبى عيسى الوراق، انظر :

-سزكين: تاريخ التراث العربى، حـ٢ ص ٤٠٣ – ٤٠٤.

- شتيرن (س. م.): أبو عيسى محمد بن هارون الوراق، مقال بدائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية، دار الشعب، القاهرة بدون تاريخ، حـ١ ص ٥٦٠ – ٥٦٢.

- الأطير (حسنى يوسف): المذهب الدهرى عند العرب، القاهرة ١٩٨٤، ص ١٠٤ وما بعدها.

(٨) والأصح أن يقال: إن المعتزلة قد طردوه من مجالسهم عندما أتى بأقوال وآراء منافية لمذهبهم، شأنه في ذلك كمن أخرجوا من مذهب المعتزلة للسبب نفسه، مثل ابن حائط وفضل الحذاء وابن الراوندي وغيرهم ممن اعتبروا من الملحدين أو الزنادقة.

(٩) من الواضح، طبقا لمراجعة معظم الكتابات الإسلامية عن الأديان، أن كتاب "المقالات" كان مصدرا أساسيا لمعظم هذه الكتابات. ولكن من الملاحظ أن مؤلفى هذه الكتب لم يصرحوا بذلك إلا قليلا. وإذا كنت لا أود أن أتوسع فى الحديث عن هذه المسألة هنا، فإنى أكتفى بالقول بأننى لم أنفرد بهذا الرأى، وإنما أشارك فيه بعض الكتاب والمفكرين، مثل ابن تيمية فى "منهاج السنة النبوية" والعاملى فى "أعيان الشيعة".

(١٠) يبدو أن نظرة مفكرى الإسلام هذه هى التى أدت إلى ظهور الموقفين المتعارضين من الفلسفة اليونانية لدى مفكرى الإسلام، موقف الفلاسفة الذى يحاول التوفيق بين الدين الإسلامى والفلسفة اليونانية، والموقف المعارض الرافض للفلسفة اليونانية لمعارضتها

لعقائد الإسلام، وهو موقف رجال الدين، سواء من المتكلمين أو من الفقهاء والمحدثين.

(١١) سورة الجاثية، آية ٢٤.

(١٢) عبد الجبار (القاضى): المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء الخامس (الفرق غير الإسلامية)، تحقيق محمود محمد الخضيرى، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة بدون تاريخ، ص ١٥٦.

(١٣) القارىء للقرآن الكريم بإمعان وترو يستطيع أن يتبين بسهولة أن العرب قبل الإسلام كانوا مشركين ولم يكونوا ملحدين. فقد كانوا يعتقدون بتعدد الآلهة مع الله الخالق، ولكنهم لم يكونوا قط ملحدين ينكرون وجود الله الخالق لهذا العالم ككل وبكل جزئياته. ولذلك يلاحظ أن القرآن الكريم قد تحدث عن "الوحدانية" بعمق وتفصيل أكثر مما تحدث بهما عن إثبات وجود الله.

(١٤) انظر: المذهب الدهرى عند العرب، ص ١٤٢ وما بعدها.

المبحث الرابع

صلة علم مقارنة الأديان

بالفكر الفلسفي الإسلامي

إذا كنت قد تحدثت فى المبحث السابق عن نشأة علـــم مقارنـــة الأديان فى الفكر الإسلامي، فإنني أود أن أشير، فى بداية هذا المبحـث، إلى أن الدارس لعلم مقارنة الأديان فى الفكر الإسلامي يستطيع أن يتبين بسهولة أنه لم يحدث تطور يمكن الحديث عنه لهذا العلم علـــى أيـدي مفكرى الإسلام الذين خاضوا فيه عبر عدة قرون. والذي يؤيد صحـة ما أقوله ويؤكده أن الذى يدرس الشذرات أو المقتطفات الباقية من كتابي "المقالات" لأبى عيسى الوراق و"الآراء والديانات" للنوبختى ويقارنـــها بنظائرها فى كتاب "الملل والنحل" للشهرستانى مثلا، وهو كتاب متـأخر (سوف أتحدث عنه فى موضع لاحق من هذه الدراســة)، لا يمكنــه أن يتوصل إلى وجود فارق جوهري بين المتقدمين والمتأخرين من مفكرى الإسلام الذين خاضوا فى هذا العلم، لا من حيث المنهج ولا من حيـث الموضوع.

وإذا كان الأمر على هذا النحو فيما يتعلق بتطور علم مقارنـــة الأديان فى الفكر الإسلامي، وهو ما يختلف عما كان بالنســـبة لعلـوم أخرى نشأت فى الحضارة الإسلامية ولحقها تطور عبر مختلف القرون، فإن الباحث لا يستطيع، فى هذه الدراسة، أن يتحدث عن تطــور علـم مقارنة الأديان فى الفكر الإسلامي، وإنما عليه أن يتحدث عـــن أمــور أخرى تتعلق بهذا العلم.

فمن المسائل ذات الأهمية الخاصة فى دراسة علم مقارنة الأديان فى الفكر الإسلامي، فى نظري على الأقل باعتباري من المتخصصيــن

فى دراسة الفكر الفلسفي الإسلامي، والتى لابد من الإشارة إليها فى هذه الدراسة المتواضعة، تلك المسألة التى تتعلق ببيان الصلة بين علم مقارنة الأديان والفكر الفلسفي الإسلامي.

ويمكن القول: إن الذى يدعوني إلى إلقاء الضوء على هذه النقطة أمران يمكن الإشارة إليهما، فى اختصار، كما يلى.

الأمر الأول: إنه من الملاحظ أن معظم مفكرى الإسلام الذين أسهموا فى تأسيس هذا العلم وازدهاره كانوا فلاسفة بالمعنى العام أو الواسع لهذه الكلمة. فلقد كان أكثرهم من المتكلمين الذين هم فلاسفة إسلاميون على الحقيقة[1]، كما كان بعضهم من العلماء المتفلسفين، كما أشرت إلى ذلك فى غير هذا الموضع. الأمر الذى يعنى أن هناك صلة ما بين الفكر الفلسفي الإسلامي بمعناه العام أو الواسع وبين علم مقارنة الأديان.

أما الأمر الثاني: فإنه يكمن فى طبيعة هذا العلم. إذ إن عملية "المقارنة"، التى تعد أساس هذا العلم، ما هى إلا نشاط عقلى، ومن المعلوم أن الفلسفة بمعناها العام إنما هى بحث فى أنشطة العقل الإنساني. فالصلة، إذن، قائمة، على نحو ما، بين علم مقارنة الأديان والفلسفة.

وتأسيساً على ما سبق، فإنني أستطيع أن أقرر أن ثمة علاقة بين علم مقارنة الأديان والفكر الفلسفي بمعناه العام.

وفى مجال الفكر الإسلامي، على وجه الخصوص، وهو موضع اهتمام الباحث وخاصة فى هذه الدراسة المتواضعة، فإنه يمكن القول، فى شئ من الاطمئنان: إن علم مقارنة الأديان يتصل اتصالاً وثيقاً بالفلسفة الإسلامية بمعناها العام الذى يشمل أنشطة الفكر الإسلامي التى تدخل فى هذا النطاق، والتى لا تقتصر على فلسفة فلاسفة الإسلام المشائين فقط وإنما تتعداها إلى مجالات أخرى معروفة لدى المشتغلين أو المهتمين بالفكر الفلسفي الإسلامي.

وفى هذا المقام، فإنني أستطيع أن أقول: إنه من الممكن الإشارة، على نحو إجمالي، إلى أوجه الاتصال بين علم مقارنة الأديان والفلسفة الإسلامية، فيما يلي.

الوجه الأول: إذا كانت الفلسفة بمعناها العام تهتم بدراسة مناهج البحث فى العلوم المختلفة، فإن دراسة منهج البحث فى علم مقارنة الأديان إنما يدخل كذلك ضمن اهتمامات الفلسفة.

وفى هذه المناسبة، فإنني أود أن أشير إلى أنني إذا كنت سأتحدث، فى مبحث خاص من هذه الدراسة، عن منهج البحث فى علم مقارنة الأديان عند مفكرى الإسلام الذين أسهموا فيه بجهد لا يمكن إغفاله، حيث أنهم قد التزموا إلى حد كبير بمختلف جوانب المنهج العلمي وقواعده، فإنني أتوجه بالدعوة إلى الباحثين المتخصصين فى مجال الفكر الفلسفي الإسلامي إلى الاهتمام بدراسة منهج البحث فى علم مقارنة الأديان عند مفكرى الإسلام على نحو أكثر تفصيلاً، إذ إنه لم

تظهر، فيما أعلم، حتى كتابة هذه الدراسة، أبحاث منفردة تعالج هذا الموضوع إلا قليلا جدا[٢].

الوجه الثاني: قد يعتبر علم مقارنة الأديان، من بعض الجوانب، أحد ميادين الفلسفة الإسلامية بمعناها الشامل. إذ إنه إذا كانت دراسة تاريخ العلوم عند العرب أو المسلمين تشكل، فى بعض جوانبها، أحد الميادين التى يهتم بدراستها المتخصصون فى مجال الفكر الفلسفي الإسلامي بمعناه الشامل أو الواسع، فإن علم مقارنة الأديان لابد أن يعتبر أحد هذه العلوم التى يهتم بدراستها الباحثون والدارسون فى مجال الفلسفة الإسلامية، خاصة وأنه من الملاحظ أن معظم مفكرى الإسلام الذين أسهموا بمؤلفاتهم فى مجال علم مقارنة الأديان كانوا من المتكلمين أو من العلماء المتفلسفين، كما أشرت إلى ذلك فى غير هذا الموضع. فدراسة جهود هؤلاء المفكرين فى علم مقارنة الأديان يعتبر جزءا من دراسة الإطار العام لفكر هؤلاء المفكرين، ذلك الإطار العام الذى ينبغي أن يتناوله دارس الفلسفة بالبحث حتى يستطيع أن يفهم فكر هذا الفيلسوف أو ذاك على حقيقته.

وأود أن أقول: إنه إذا كان الباحث المعاصر المتخصص فى الفلسفة الإسلامية يمكن أن يبحث فى تاريخ الطب عند مفكرى الإسلام، أو فى تاريخ الكيمياء أو علم الطبيعة أو الفلك أو التاريخ أو الجغرافية، أو غير ذلك من العلوم العربية الإسلامية، فمن الأولى والأجدر أن يكون

علم مقارنة الأديان من هذه العلوم التى يدرس الباحث المتخصص فـــى الفلسفة الإسلامية تاريخها عند مفكرى الإسلام[٣].

الوجه الثالث: إذا كانت بعض مباحث الأديــــان (أو بـــالأحرى قضاياها الاعتقادية) تتشابه مع بعض مباحث الفلسفة ومسائلها (وخاصة فى مجالي الميتافيزيقا والأخلاق)، حيث يتعرض كل من الدين والفلسفة للحديث عن الألوهية والنفس الإنسانية والمصير والخير والشر وما إلــى ذلك، فإن علم مقارنة الأديان هو الذى يقدم للباحث فى مجـــال الفلســفة المادة العلمية التى يعتمد عليها فى عرضه للأصول الدينية لمثـــل هـــذه المسائل الفلسفية. كما أن الباحث فى علم مقارنــــة الأديـــان يتعــرض لدراسة آراء وأفكار الفلاسفة التى تدور حول فهمهم لمثل هذه العقـــائد الدينية، وإن كانت هذه الآراء وتلك الأفكار إنما تندرج أساساً فى الإطار العام للفكر الفلسفي.

ويمكن القول: إن هذا الوجه من أوجه الصلة بين علم مقارنــــة الأديان والفكر الفلسفي الإسلامي إنما يتجلى، بصورة واضحة، فى آراء وكتابات مفكرى الإسلام، وخاصة الفلاسفة ابتداء من الكندي (توفى سنة ٢٥٦ هجرية) وانتهاء بابن رشد (توفى سنة ٥٩٥ هجرية)، حول مسألة العلاقة أو الصلة بين الدين والفلسفة. كما تتجلى فى كتابات مفكـــرى الإسلام فى مجال علم مقارنة الأديان، ابتداء من الوراق ثم من جاء بعده وسار على نهجه، كما أشرت إلى ذلك فى غير هذا الموضــــع، حيــث لوحظ أنه لا يخلو كتاب من الكتب التى وضعوها فى هذا الصدد تقريبــاً

من الحديث عن الفلاسفة ومعتقداتهم. وذلك بالإضافة إلى أنه من الملاحظ أن هذه الكتابات العربية الإسلامية فى مقارنة الأديان، مع تعددها وتنوعها سواء من حيث المنهج أو الموضوع، لم تشر، على وجه الإطلاق، إلى الديانة الشعبية أو ديانة الجمهور فى بلاد اليونان، فى حين أن أصحاب هذه المؤلفات جميعهم لم يهملوا الحديث عن آراء وعقائد الفلاسفة اليونانيين، مع أنه من المعلوم أن ثمة فارقاً واضحاً وجوهرياً بين العقيدة الدينية لعامة اليونانيين وبين الآراء الفلسفية لفلاسفة اليونان(٤).

الوجه الرابع: يعتبر علم مقارنة الأديان من أهم العلوم المساعدة أو التمهيدية فى مجال فلسفة الدين، وهو مجال هام من مجالات الفكر الفلسفي يدور البحث فيه حول المسائل النظرية ذات الطابع التأملى المجرد التى تتعلق بالدين على وجه العموم، مثل نشأة العقيدة الدينية عند الإنسان وعلة اختلاف الاعتقادات الدينية لدى أصحاب الدين الواحد وعلاقة العقل بالنص الديني المقدس ووظيفة الدين بالنسبة للفرد والمجتمع ومكانة الدين فى مجال المعرفة الإنسانية، وما إلى ذلك من المسائل التى يبحثها الفيلسوف أو المشتغل بالبحث فى فلسفة الدين.

ويمكن القول: إن فلسفة الدين هي الثمرة الطبيعية لعلم مقارنة الأديان، لأن نتائج المقارنة بين الأديان هي التي تشكل مادة البحث فى فلسفة الدين، أو هى التى تقدم المعطيات التى يتناولها العقل بالدراسة فى هذا الفرع من فروع الفلسفة.

وفى هذه المناسبة، فإنه لابد من الإشارة إلى أنه يمكن أن يقال: إنه إذا كانت فلسفة الدين تعد فرعا من الفروع الحديثة فى الفلسفة(٥)، فإنه مما لاشك فيه-أن مادة هذا الفرع المستحدث فى الفلسفة، أو بالأحرى مباحثه ومسائله، كانت معروفة تماما لدى مفكرى الإسلام، وخاصة الذين اهتموا منهم بالنظر إلى الأديان هذه النظرة الكلية الشاملة، ولكن يبدو أن ذلك على نحو غير منظم أو بطريقة غير منهجية. والأمر الذي لابد من الإشارة إليه هنا هو أن دراسة فلسفة الدين عند مفكرى الإسلام مازالت من الموضوعات التى تحتاج إلى بحث ودراسة.

الوجه الخامس: يعتبر علم مقارنة الأديان وثيق الصلة بمجال هام آخر من مجالات الفكر الفلسفي الإسلامى، وهو علم الكلام.

ومن المعلوم أن علم الكلام يختلف عن فلسفة الدين، من حيث أن فلسفة الدين تتناول بالبحث الأديان عموما، كما أشرت إلى ذلك من قبل، أما علم الكلام فإنه، كما هو معلوم، يتناول الدفاع عن العقيدة الإسلامية والرد على العقائد المخالفة وذلك على أساس عقلي.

وفى هذا المقام، فإنه لابد من الإشارة إلى أن الحديث عن الصلة بين كل من علم الكلام، باعتباره أحد مجالات الفلسفة الإسلامية وربما يكون أهمها، وعلم مقارنة الأديان إنما يقتضي استرجاع ما أشرت إليه فى غير هذا الموضع، حيث انتهيت إلى القول بأنه إذا كان علم مقارنة الأديان لا يعد مبحثا من مباحث علم الكلام، فإن نشأته الأولى فى الفكر

الإسلامي كانت على أيدي بعض أعلام المتكلمين، باعتبار أن أبا عيسى الوراق كان أول من خاض فى الكتابة حوله.

وبالإضافة إلى ذلك، فإنه ينبغي أن أذكر هنا أن الكتب التى وضعها بعض المتكلمين الذين يمكن اعتبارهم الرواد الحقيقيين لعلم مقارنة الأديان فى الفكر الإسلامي، مثل الوراق ومن بعده النوبختى، كانت هي المصدر الأساسي الذي اعتمد عليه سائر متكلمي الإسلام اللاحقين فى عرض العقائد والأديان غير الإسلامية تمهيداً للرد عليها. وقد يطول الحديث لو أنني أوردت أمثلة على ذلك.

وفضلاً عن ذلك، فإني أود أن أشير، فى هذه المناسبة، إلى أنه مما يؤيد القول بوجود الصلة بين علم مقارنة الأديان وعلم الكلام، أنه إذا كان أبو عيسى الوراق هو أول مفكر عربي إسلامي، فيما أعلم، قد خاض فى الكتابة عن علم مقارنة الأديان، وذلك فى كتابه " المقالات " الذي رجحت أنه قد ألفه وهو ما يزال منتميا إلى مذهب المعتزلة، فإن الوراق نفسه قد كتب رسالة فى الرد على عقيدة التثليث المسيحية، ويبدو أن ذلك كان من وجهة نظره كمتكلم ينتمي إلى مذهب المعتزلة أيضا.

ولا أود أن أترك هذا المقام دون الإشارة إلى أنني أستطيع أن أقول، فى شيء من الاطمئنان: إن ردود الوراق على عقيدة التثليث المسيحية، على الرغم من أنها لم تكن أول الردود الإسلامية على العقيدة المسيحية، إلا أنها كانت، فيما يبدو، من أقوى الردود التي وضعها

المتكلمون على عقيدة التثليث المسيحية إذا ما قورنت بالردود التي وضعها المتكلمون قبل الوراق أو حتى بعده بقليل(٦).

وأيا ما كان الامر، وبغض النظر عن مثل هذه الاستطرادات، فإنه لابد من التأكيد على القول بأن ثمة صلة واضحة بين علم الكلام وعلم مقارنة الأديان باعتباره علماً مساعداً لا يستغني عنه المتكلمون الذين يهتمون بالرد على العقائد والأديان غير الإسلامية.

وهكذا، فانه يمكن بسهولة التأكيد على القول بأن علم مقارنة الأديان يعد وثيق الصلة بالفلسفة الإسلامية فى مختلف جوانبها. الأمر الذي يدعو إلى القول بأن دراسة علم مقارنة الأديان فى الفكر الإسلامي، على المستويين المنهجي والموضوعي، ينبغي أن تكون موضع اهتمام الباحثين والدارسين فى مجال الفكر الفلسفي الإسلامي.

حواشي المبحث الرابع

(١) لا أود أن أشير هنا إلى أقاويل بعض الباحثين، سواء من العرب أو المستشرقين، التي تفيد أن علم الكلام وهو الذي يمثل الفلسفة الإسلامية الحقيقية. وإنما أكتفى فقط بأن أذكر أن الذى يؤيد ذلك هو أن علم الكلام قد نشأ وازدهر نتيجة لمقتضيات الواقع الحضاري الإسلامي، سواء من حيث إثارة المشكلات أو تقديم الحلول. وأرجو أن أتوسع فى الحديث عن هذه المسالة فى مناسبة أخرى.

(٢) لقد ظهرت فقط بعض المقالات عن المنهج المقارن فى دراسة الأديان عند البيرونى، وقد أشرت إليها فى غير هذا الموضع. كما توجد إشارات مقتضبة تتحدث عن جهود الشهرستانى فى مجال علم مقارنة الأديان. ولكنني أدعو إلى دراسة هذا الموضوع بعمق وتفصيل أكثر من ذلك بكثير.

(٣) إذا كانت دراسة تاريخ العلوم عند العرب هى موضع دراسة الباحثين فى مجالات متعددة، مثل التاريخ والعلوم المختلفة، إلى جانب الفلسفة، فإنه لابد أن يكون معلوما أن كل باحث فى مجاله يدرس هذا الموضوع من زاوية معينة. فالمؤرخ يدرس التاريخ من حيث ارتباطه بالواقع التاريخي للزمان والمكان اللذين يؤرخ لهما، والمتخصص فى علم معين من العلوم قد يدرس تاريخ هذا العلم لمعرفة تطور جهود العلماء فيه حتى وصلوا إلى ما وصلوا.

إليه أخيرا. أما المتخصص فى الفلسفة فإن غايته من دراسة تاريخ العلوم إنما هى التعرف على مناهج البحث فى هذه العلوم بالإضافة إلى القضايا النظرية العامة التى يتضمنها كل علم من هذه العلوم.

(٤) من المعلوم أن الديانة عند قدماء اليونانيين كانت تقوم على الاعتقاد بتأنيس الآلهة وتعددهم. ويبدو أن الفلاسفة قد رفضوا هذه الصورة البدائية للألوهية. ولذلك نراهم ينزهون الألوهية إلى الحد الذى أصبحت معه مجرد فكرة مجردة لا يتوجه إليها الإنسان بالعبادة بقدر ما يتوجه إليها بالتأمل.

(٥) حول فلسفة الدين، انظر مثلا:

- Burtt (E.A.): Types Of Religious Philosophy, New York,1951.
- Hugal (B.F.V.): Essays and Addresses On Philosophy of Religion, London,1949.
- Mepherson (T.): The Philosophy of Religion, London,1965.

(٦) لأبى عيسى الوراق كتاب (أو بالأحرى رسالة) بعنوان "الرد على الفرق الثلاث من النصارى"، وهو مفقود، ولكن خلاصته قد وصلت إلينا من خلال الرد الذى وضعه عليه أبو زكريا يحيى بن عدى، الفيلسوف والمنطقي العربي، وهو نصراني الملة يعقوبى المذهب، توفى عام ٣٩٤ هجرية، وكان هذا الرد بعنوان "الاحتجاج للمسيحيين ضد أبى عيسى محمد بن هارون الوراق". وهذا الكتاب، مع أعمال أخرى لابن عدى، منشور فى:

- Pereier (A.): Petits Traites Apologetiques de Yehya Ben Adi, Paris, 1920.

ويمكن القول: إن الذي يقارن بين ما كتبه الوراق فى الرد على عقيدة التثليث المسيحية بما كتبه الجاحظ (وهو من أعلام مذهب المعتزلة إلى جانب كونه أديبا، توفى سنة ٢٥٥ هجرية) فى رسالته فى "الرد على النصارى"، يستطيع أن يتبين بسهولة أن الوراق كان أكثر عمقا ودقة من الجاحظ. وبالإضافة إلى ذلك، فإنه يمكن القول: إنه من المحتمل أن يكون الكندي، فيما كتبه فى الرد على عقيدة التثليث المسيحية، قد تأثر برسالة الوراق سالفة الذكر، وإن كان هذا الاحتمال ضعيفا.

المبحـــث الخامـــس

منهـج البحث فى علم مقارنـة الأديان

فـــى الفكـــر الإسلامي

إذا كنت قد أشرت فيما سبق إلى نشأة علم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي وإلى صلة هذا العلم بالفلسفة الإسلامية بمعناها العام، فإني أود أن أتحدث في هذا المبحث عن مسألة هامة تتعلق بالموضوع قيد البحث والمناقشة، وأعنى بها منهج البحث فى هذا العلم.

ومن المعلوم، كما يقرر أحد الباحثين[1]، أن مشكلة المنهج هي مشكلة العلم فى صميمة. ذلك أن شرط قيام العلم (أياً ما كان هذا العلم) أن تكون هناك طريقة تنطوى تحتها أشتات الوقائع والمفردات المبعثرة هنا وهناك، بغية تفسير ما قد يوجد بينها من روابط أو علاقات تنظمها قوانين (أو مبادئ عامة). ويمكن تفسير تطور العلم عن طريق بيان دور المنهج العلمي فى تحصيله، إذ إن تقدم البحث العلمي رهين بالمنهج يدور معه وجوداً وعدمًا، فما تقدم العلم إلا لأن منهجا أتبع، وما تأخر إلا لغياب هذا المنهج.

فإذا كان الأمر كذلك، فإنه لابد من التساؤل عما إذا كان هناك منهج محدد سار عليه مفكرو الإسلام فيما قدموه من أبحاث فى مجال علم مقارنة الأديان.

وفى سبيل الإجابة عن هذا التساؤل، فإنني أستطيع أن أقول، طبقاً لاستقراء تاريخ الفكر العلمي عند العرب بصفة عامة، وبعد الاطلاع على مؤلفات مفكرى الإسلام فى مجال مقارنة الأديان على وجه الخصوص: إن هؤلاء المفكرين لم يتحدثوا عن المنهج الذى كانوا

يتبعونه فى أبحاثهم، وإنما يمكن للباحثين المعاصرين استخلاص هذا المنهج من خلال دراسة تلك المؤلفات.

وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يمكن القول: إنني أستطيع تحديد معالم المنهج الذى اتبعه مفكرو الإسلام فى مجال علم مقارنة الأديان، وذلك من خلال دراسة مؤلفاتهم فى هذا الصدد، على النحو التالي.

إنه من الواضح أن علم مقارنة الأديان يمكن أن يُصنف ضمن العلوم المقارنة أو الدراسات المقارنة، حيث تعتبر عملية "المقارنة" بين الأديان، سواء فى أطرها العامة أو فى عناصرها الجزئية، هي المحور الأساسي فى هذا العلم. ومن المعلوم أن الدراسات المقارنة على وجه العموم تعتمد أساساً على المنهج الوصفي.

وإذا كنت قد أشرت، فى المبحث الأول من هذه الدراسة، إلى المنهج الوصفى، باعتباره المنهج العلمي المستخدم فى علم مقارنة الأديان، وإلى الطريقة المقارنة، باعتبارها المحور الأساسي الذى يقوم عليه هذا العلم، فإني لا أود أن أكرر ما سبق قوله فى هذا الصدد.

إن الذى أود أن أشير إليه، فى هذا المقام، هو أهم الخطوات التى يتبعها الباحث فى هذا العلم، ومدى التزام مفكرى الإسلام الذين أسهموا فيه بهذه الخطوات، والتى يمكن الإشارة إليها، فى شئ من الاختصار، كما يلى:

* * *

(أولا): الالتزام بالموضوعية:

من المعلوم أن الالتزام بالموضوعية أو الحيدة يعتبر شرطا هاما وأساسيا من شروطِ البحث العلمي، ليس فقط فى مجال علـــم مقارنـــة الأديان وحده وإنما أيضا فى مختلف العلوم.

وببساطة واختصار شديدين، فإنه يمكن القـــول: إن المقصـــود بالالتزام بالموضوعية فى مجال علم مقارنـــة الأديـــان، علـــى وجـــه الخصوص، أن ينحى الباحث أو الكاتب فى هذا العلم أهـــواءه وميولـــه وآراءه وأفكاره جانبا عند تسجيل أو رصد الظاهرة أو القضية الدينيـــة، حيث ينظر إليها كما هى عليه فى الواقع المكتوب أو الممارس فعليـــا، وليس كما يراها هو أو يعتقدها.

ومن الملاحظات الهامة، التى لابد من الإشارة إليها فـــى هـــذا المقام، أن الذى يطلع على مقدمات الكتب العربية، التى وصلت إلينـــا، فى مجال علم مقارنة الأديان، وخاصة كتابي "تحقيق ما للهند من مقولة" للبيرونى[٢] و"الملل والنحل" للشهرستانى (الذى ســـأتحدث عنـــه فـــى المبحث التالي) بالإضافة إلى الكتب الأخرى التى وضعت فى هذا العلم، يستطيع أن يلاحظ بسهولة كيف أن مفكرى الإسلام قد ركـــزوا علـــى القول بضرورة الالتزام بالموضوعية[٣].

ولا أود أن أترك هذا المقام دون الإشارة إلى نقطة هامة، وهى: إنه إذا كان من المعلوم أن الالتزام بالموضوعية المطلقة، وخاصة فـــى مجال العلوم النظرية أو الإنسانية، يعتبر من الأمـــور التـــى يصعـــب

تحقيقها فى الواقع، فإني أعتقد أنني لا أكون مبالغاً أو مجانباً للصواب إذا قلت: إن الكتابات الإسلامية فى مجال علم مقارنة الأديان يمكن أن تعتبر، على نحو ما، أكثر التزاماً بالموضوعية من بعض الكتابات الحديثة فى هذا المجال، إذا إنه من الثابت، على المستويين التاريخي والموضوعي، أن النزعات العرقية والحركات التبشيرية والاتجاهات الاستعمارية قد أثرت، بصورة ملموسة، على البحث فى علم مقارنة الأديان، فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين.

* * *

(ثانياً): جمع المعلومات:

من المعلوم أن مسألة جمع البيانات والمعلومات عن الظاهرة أو القضية محل البحث والدراسة ذات أهمية خاصة من الناحية المنهجية، سواء فى علم مقارنة الأديان أو فى غيره من العلوم. إذ إنه على أساس هذه الخطوة الأولية يمكن التعرف على مدى قيمة هذه الدراسة من الناحية الموضوعية.

وفيما يتعلق بمجال علم مقارنة الأديان، فإنه يمكن القول: إن عملية جمع المعلومات عن الأديان من مصادرها الأصلية تعتبر ذات أهمية خاصة فى مجال علم مقارنة الأديان (بل وفى غيره من العلوم القريبة منه). حيث إنه لابد أن يحصل الباحث فى هذا المجال على المعلومات الخاصة بالأديان التى يكتب عنها من مصادر أصلية أو أولية، أى أنه لا ينبغي عليه أن ينقلها عن كتابات كُتبت عن هذا الدين

أو ذاك من الأديان التى يقارن بينها، كتبها أجانب عنه. إذ إن مثل هذه الكتابات تعتبر من قبيل المصادر الثانوية أو الفرعية التي لا ينبغي الاعتماد عليها إعتماداً أساسياً، وإذا لم يتحقق ذلك، فإن الباحث يكون قد وقع فى خطأ منهجي على جانب كبير من الخطورة، الأمر الذى يؤدى إلى اعتبار مثل هذه الدراسة غير ذات قيمة من الناحية العلمية.

ويمكن القول: إن المصادر الأصلية أو الأولية عن الأديان إنما تتمثل، على وجه العموم، فيما يلى:

١- الكتب المقدسة: وهى الكتب التى أتى بها مؤسسو الأديان الكبرى لأتباعهم عن طريق الوحي الإلهي.

ولكن لابد من الإشارة، فى هذا المقام، إلى أنه إذا كان من المعلوم أن الأديان الكبرى التى لها كتب مقدسة قليلة العدد[٤] بالقياس إلى الأديان المعروفة، سواء أكانت أدياناً تاريخية أم أدياناً بدائية، فإن الوثائق التى تتعلق بالأديان التاريخية والأساطير التى تتعلق بالأديان البدائية يمكن إحلالهما محل الكتب المقدسة فى الأديان الكبرى.

ولا ينبغى أن أترك هذه النقطة دون الإشارة إلى أن الكتب التى تتحدث عن سيرة مؤسسي الأديان، والتى وضعها أتباعهم المباشرون بصفة خاصة، قد تعتبر، فى بعض الأحيان، من قبيل الكتب المقدسة[٥]، وإن كانت تعتبر، فى كثير من الأحيان، من قبيل الكتب الشارحة أو المفسرة.

٢- الشروح والتفسيرات التى وضعها أرباب هذه الأديان أنفسهم، وخاصة العلماء البارزين منهم، على كتبهم المقدسة.

ومن الجدير بالذكر، فى هذا المقام، أنه إذا كانت هذه الشروح أو التفسيرات تختلف باختلاف الاتجاهات الفكرية والمذهبية لمؤلفيها، إذ إنه، فى كل دين من الأديان الكبرى، توجد اتجاهات ثلاثة أساسية: الاتجاه العقلي والاتجاه النقلى أو النصي والاتجاه الوسطى، فإن الباحث فى مقارنة الأديان، عندما يستخدم الشروح أو التفسيرات، فعليه أن يستعين بنماذج من هذه الاتجاهات الثلاثة، ولا يقتصر على اتجاه واحد فى تفسير النصوص المقدسة.

ويمكن القول: إن أهمية الشروح أو التفسيرات، فى مجال الدراسات الدينية بصفة عامة وفى مجال علم مقارنة الأديان على وجه الخصوص، إنما ترجع أساساً إلى أنه من المعلوم أن النصوص المقدسة، فى أى دين من الأديان، إنما تتضمن العديد من العبارات المجازية والإشارات الرمزية التى يصعب فهمها على كل من هو أجنبي عنها. والشروح أوالتفسيرات التى وضعها علماء هذه الأديان أنفسهم هى التى تميط اللثام عن مثل هذه المجازات وتلك الرموز.

٣- الاحتكاك المباشر بأرباب الديانات وخاصة بعامة المؤمنين بها. إذ إنه من المعروف أن ثمة فارقاً واضحاً بين ما يسمى بالديانة الرسمية، التى يمكن استخلاص عناصرها ومبادئها من الكتب المقدسة أو الشارحة، والديانة الشعبية، التى لا يمكن استخلاص عناصرها

ومبادئها إلا من ممارسات الجمهور. كما أنه من المعلوم أن الأديـــان، على وجه العموم، تمر بتحولات متعددة لا يمكن رصدهـــا والتعــرف عليها إلا من الاحتكاك المباشر بجمهور المؤمنين بها(٦).

ومن الواضح أن الباحث فى علم مقارنة الأديان، عندما يستخدم هذا المصدر للحصول على المعلومات فى هذا المجـــال، فإنـــه يســلك طريقة الملاحظة المباشرة، باعتبارها أحد أركان المنهج الوصفي، وهـو المنهج العلمي المستخدم فى العلوم الإثنوجرافية والإثنولوجية.

وهنا يمكن القول: إنه إذا كانت هذه هى أهم المصادر التى يعتمد عليها الباحث فى مجال علم مقارنة الأديان وهو يجمع المعلومات عـــن الأديان التى يقارن بينها، فإنه من الملاحظ أن العديد من مفكرى الإسلام الذين خاضوا فى مجال علم مقارنة الأديان قد التزموا، فى أحيان غـــير قليلة، بهذه الخطوة المنهجية الأساسية، وذلك فى حدود المصادر المتاحة لديهم. والأمثلة على ذلك يمكن أن توجد لدى البيرونى والشهرســـتانى بصفة خاصة، وهما من أكثر مفكرى الإسلام أهمية فى هذا المجال، كما أن مؤلفاتهما فيه موجودة بين أيدي الباحثين.

* * *

(ثالثاً): التوثيق:

من المُتفق عليه فى مجال البحث العلمي، على وجه العموم، أنه من الضروري أن يقوم الباحث بتوثيق الآراء والأفكار التى يوردها فـــى مجال بحثه، أى أن يذكر المصدر الذى اعتمد عليه فى إيـــراده لتلـــك

الآراء والأفكار، باعتبار أن ذلك يعد من الأمور المنهجيـــة الهامـــة أو الأساسية فى مجال البحث العلمي.

وفى مجال علم مقارنة الأديان، بصفة خاصة، فـــإن الأمـــر لا يختلف عما هو مقرر فى مجال البحث العلمي على وجه العموم فيمـــا يتعلق بالتوثيق. إذ إن الباحث فى هذا العلم، عندما يورد فى بحثه فكرة أو قضية، باعتبار أنها تتعلق بالعقائد الدينية أو بالسلوك الديني، وذلـــك فى مجال الديانة أو الديانات التى يكتب عنها، فإنه لابد أن يشـــير إلـــى المصدر الذى نقل عنه ذلك الرأي أو تلك القضية، سواء أكـــان ذلـــك المصدر كتاباً مقدساً (أو ما يقوم مقامه) أم كتاباً مفســـراً أم ملاحظـــة مباشرة أم رواية عن أحد أرباب هذه الديانة أو تلك من الديانات التـــى يكتب عنها.

والحقيقة، التى يمكن إدراكها بسهولة، أن العديد مـــن مفكـــرى الإسلام، سواء فى مجال علم مقارنة الأديان أو فى غيره من المجالات، قد التزموا، فى كثير من الأحيان، بهذه الخطوة المنهجية، حيـــث إنـــهم كانوا يذكرون المصدر أو المصادر التى كانوا ينقلون عنـــها. ولكـــن يمكن أن يلاحظ، من جهة أخرى، أن عددا غير قليـــل مـــن مفكـــرى الإسلام، الذين خاضوا فى مجالات علمية متعددة ومنها علـــم مقارنـــة الأديان، لم يلتزموا بضرورة التوثيق التزاما دقيقـــا أو مطلقـــا. فمـــن الملاحظ أن الواحد منهم يذكر، فى بعض الأحيان، أنه قد نقـــل فكـــرة معينة عن مصدر معين، ولكنه فى أحيان أخرى، وربما فـــى الكتـــاب

نفسه، يورد أفكاراً أخرى دون أن يشير إلى المصدر الذى أخذها عنه أو اقتبسها منه.

ومن المعلوم أن هذه القضية، أى مدى التزام مفكرى الإسلام بضرورة توثيق ما يأتون به من أفكار، إنما تتعلق بمسألة تطرق إليها الكثيرون، ألا وهى مسألة "السرقات الأدبية".

وإذا كان لا ينبغي على الباحث أن يطيل الحديث حول هذه المسألة فى هذا المقام، فإنه لابد من الاعتراف بأن ثمة نقطة ضعف فى طريقة الكتابة والتأليف فى بعض العلوم التى ازدهرت لدى مفكرى الإسلام، ومنها علم مقارنة الأديان، وهى تلك التى تتمثل فى عدم الالتزام الدقيق أو التام بتوثيق الأفكار والآراء أو الإشارة إلى المصدر الذى اقتبسوها منه.

* * *

(رابعاً): العلوم المساعدة:

من الأمور المقررة فى الفكر العلمي الحديث والمعاصر، على وجه العموم، أنه إذا كان لابد أن يتخصص الباحث فى فرع دقيق من فروع المعرفة العلمية، فإنه ينبغى على هذا الباحث أيضاً أن يكون على معرفة بفروع علمية ومعرفية أخرى، وذلك لاعتبارين أساسيين:

الاعتبار الأول: يتعلق بشخصية الباحث نفسه. وهو لا يتعلق بالموضوع قيد البحث والمناقشة، وإنما يتعلق بموضوع آخر. وهو ما يتعلق بأخلاقيات البحث العلمي.

أما الاعتبار الآخر: فإنه يتعلق بالموضوع المطروح في هذه الفقرة. إذ إنه من المعلوم أن العلوم والمعارف العلمية قد تفرعت في العصر الحاضر إلى فروع دقيقة، إلى حد أن أصبح كل فرع منها يشكل تخصصاً قائماً بذاته. ومع ذلك، فإن كل فرع من هذه الفروع التى أصبحت قائمة بذاتها مازال في حاجة إلى فروع علمية أخرى، بحيث يتمكن الباحث فيه من تحليل وتفسير بعض الأمور التى يتضمنها هذا الفرع القائم بذاته.

وهكذا، فإنه يمكن القول، بعبارة أكثر وضوحاً: إن الباحث في أى فرع من فروع المعرفة العلمية إنما يحتاج إلى بعض العلوم أو المعارف الأخرى التى تساعده على القيام بمهمته العلمية في مجال تخصصه على خير وجه ممكن.

وفيما يتعلق بالبحث فى مجال علم مقارنة الأديان، فإنه يمكن القول: إن الأمر لا يختلف كثيراً عن البحث فى أي فرع آخر من فروع المعرفة العلمية، من حيث احتياج الباحث فيه إلى بعض العلوم المساعدة.

وتأسيساً على ذلك، فإنه يمكن القول: إن ثمة بعض العلوم المساعدة التى ينبغي على الباحث المتخصص فى علم مقارنة الأديان أن يكون على دراية كافية بها حتى يمكنه القيام بمهمته فى دراسة الأديان على وجهها الصحيح. وأهمها:

١- إن من الأمور الهامة والأساسية التى ينبغي على الباحث فى الدراسات العلمية للأديان، على وجه العموم، وفى علم مقارنة الأديان،على وجه الخصوص، أن يكون على دراية كافية بها: اللغة الأصلية التى يتكلم بها أصحاب الدين الذى يدرسه أو الأديان التى يقارن بينها. إذ إنه من المعلوم أنه توجد فى كل دين من الأديان بعض التعبيرات الخاصة التى تعبر عن أفكار هامة والتى لا يمكن فهمها على وجهها الصحيح إذا تُرجمت إلى لغة أخرى. فمن المعلوم أن أسلوب الكتب المقدسة، فى أي دين من الأديان، يتضمن بعض التعبيرات المجازية والإشارات الرمزية التى تعبر عن أمور هامة، ولكن لا يفهمها على وجهها الصحيح إلا أصحاب هذا الدين الذى جاءَ إليهم بلغتهم الأصلية. والأمثلة الدالة على ذلك كثيرة فى مختلف الأديان، ولكن هذا المقام لا يسمح بإيرادها(٧).

وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإنه يمكن القول: إنه من الملاحظ أن العديد من مفكرى الإسلام الذين كتبوا عن الأديان، سواء فى مجال تاريخ الأديان أو فى مجال علم مقارنة الأديان، كانوا على دراية باللغة التى يتكلم بها أصحاب الدين الذى يكتبون عنه أو الأديان التى يقارنون بينها. فلقد كان أبو عيسى الوراق على دراية باللغة الفارسية، بصفة خاصة، ويقال: إنه كان حجة فى الحديث عن أديان الفرس. كذلك كان البيرونى على دراية عميقة باللغة السنسكريتية، وهى لغة الهنود الذين تخصص فى الكتابة عنهم وعن أديانهم.

ولكنني أستطيع أن أقول: إنه على الرغم من أن مفكرى الإسلام الذين كتبوا فى علم مقارنة الأديان قد اعتمدوا على الترجمات العربية، أو على الخلاصات التى وضعت بالعربية، للأديان المختلفة. ولقد كان الشهرستانى وغيره من هذا الفريق. وذلك فضلا عن العديد من مفكرى الإسلام الذين كتبوا عن الأديان بهدف الرد عليها.

وانطلاقا من هذه الملاحظة الأخيرة، فإنه يمكن القول: إن ثمة نقطة ضعف أخرى، على المستوى المنهجي، لدى بعض مفكرى الإسلام الذين خاضوا فى مجال علم مقارنة الأديان، وهى تلك التى تتمثل فى عدم الالتزام الدقيق بالاطلاع على النصوص الدينية فى لغاتها الأصلية.

٢- كما ينبغي على المتخصص فى علم مقارنة الأديان، فضلا عن ذلك، أن يكون لديه إلمام، بدرجة كافية، بالتاريخ، سواء تاريخ الشعب الذى يدين بالدين الذى يدرسه أو يكتب عنه أو بتاريخ نشأة وتطور هذا الدين وما حدث فيه من تحولات وما واكب ذلك من أحداث.

ويمكن القول: إن أهمية المعرفة التاريخية بالنسبة للباحث فى علم مقارنة الأديان إنما ترجع إلى أن هناك بعض الأفكار الدينية لا يمكن فهمها على وجهها الصحيح إلا فى ضوء الظروف والملابسات التاريخية التى وقعت أثناء نشأة هذه الأفكار، خاصة إذا كانت هذه الأفكار تتعلق بالجانب الشعبي من الديانة، وما ينتاب ذلك الجانب من تحولات، أو بالمذاهب والفرق الدينية. ويضاف إلى ذلك، أن المقارنة

بين دينين أو أكثر، سواء فى قضية معينة أو فى عدة قضايا، لابـــد أن تشتمل على الإشارة، ولو على سبيل التمهيد، إلى الجـــانب التـــاريخي المتعلق بكل دين.

وأهم من ذلك، فيما يتعلق بالموضوع قيد البحث والمناقشـــة، أن يقال. إن أهمية المعرفة التاريخية، بالنسبة لمقارنة الأديان، إنما ترجـــع، بالإضافة إلى ما سبق ذكره، إلى أنه إذا تشابهت فكرتان أو أكـــثر فـــى دينين أو أكثر، فإنه لا ينبغي الحكم بأن اللاحق قد أخذ عن الســـابق أو اقتبس منه إلا إذا توافرت، لإثبات صحة ذلك، أدلة تاريخيـــة واضحـــة وقاطعة، وذلك فى الديانات غير السماوية بصفة خاصة. أمـــا إذا لـــم تتوفر للباحث مثل هذه الأدلة، فإنّ عليه أن يلجأ إلى تفسير آخر لوجـــود الأمور أو القضايا المتشابهة فى الأديان(٨).

وعلى أية حال، فإنه يمكن القول، فى شيء من الاطمئنان: إنـــه إذا كان الأمر على هذا النحو فيما يتعلق بأهميـــة المعرفـــة التاريخيـــة بالنسبة للباحث فى مجال علم مقارنة الأديان، فإنـــه مـــن الملاحـــظ أن مفكرى الإسلام الذين خاضوا فى الدراسات العلمية للأديان، على وجـــه العموم، وفى مجال علم مقارنة الأديان على وجه الخصوص، كان لديهم قدر كاف من المعرفة التاريخية يؤهلهم للبحث فى هذا المجـــال علـــى أساس سليم.

والحقيقة، كما هو معلوم، أن الاتجاه الموسوعي الذى كان شائعا لدى مفكرى الإسلام هو الذى ساعدهم على ذلك.

ولكن لابد من الاستدراك هنا بالقول بأنه من الملاحظ أنه يوجد تفاوت بين المتخصصين فى مجال علم مقارنة الأديان من مفكرى الإسلام فى إلمامهم بالتاريخ الديني أو بالتاريخ العام. فالبيرونى مثلا كان أكثر علما بتاريخ الهند الدينى والعام من الشهرستانى وغيره ممن لم يتخصصوا فى دراسة دين معين.

٣- وبالإضافة إلى ما سبق، فإنه ينبغي على المتخصص فى علم مقارنة الأديان أيضا أن يكون على دراية كافية ببعض المعارف الاجتماعية والنفسية التى تؤهله لمعرفة طبائع وعادات أصحاب الأديان التى يدرسها أو يكتب عنها. حيث إنه من المعلوم أن الكثير من الأمور الدينية فى مجالي الاعتقاد والسلوك لا يمكن فهمها على وجهها الصحيح إلا بعد معرفة طبائع وعادات أصحابها.

ومن هذا المنطلق، فقد ظهرت فى الآونة الأخيرة، تخصصات علمية مستقلة تتمثل فى مجالات علم الاجتماع الديني وعلم النفس الديني، بالإضافة إلى الأنثروبولوجيا الثقافية، وذلك فى إطار ازدهار الدراسات العلمية للأديان.

وفى هذا المقام، فإنني أستطيع أن أقول: إن مفكرى الإسلام، وإن لم يتقدموا هذا التقدم الذي وصل إليه المحدثون والمعاصرون فى مجالي علم الاجتماع الديني وعلم النفس الديني، إلا أنهم، على الرغم من ذلك، كانت لهم نظراتهم الثاقبة، التى لا يمكن إغفالها أو التقليل من

شأنها، فى هذين المجالين، وإن كانت أقل من النظرة المعاصرة من حيث الدقة والتفصيل، شأنهم فى ذلك كشأنهم فى مجالات علمية عديدة.

وإذا أراد الباحث أن يؤيد صحة ما يقوله، فإنه لا يجد سبيلا إلا الإحالة إلى كتاب "تحقيق ما للهند من مقولة" للبيرونى، حيث تحدث فيه عن طبائع وعادات أهل الهند إلى جانب عقائدهم وآرائهم التى كان يقارن بينها وبين غيرها من العقائد والأديان.

* * *

(خامسا): طرق المقارنة:

إذا كنت لا أود أن أكرر هنا ما ذكرته فى المبحث الأول من هذه الدراسة بصدد المقارنة، سواء باعتبارها نشاطا عقليا وإطارا منهجيا يستخدم فى العديد من المجالات العلمية والمعرفية، أو من حيث أهميتها بالنسبة للدراسات الدينية والفلسفية على وجه العموم، فإننى أود، فى هذا الموضع، أن أتحدث عن نقطة أخرى تتعلق بالمقارنة، وهى: الأشكال أو الصور أو الطرق التى تتم من خلالها المقارنة فى هذا المجال العلمي قيد البحث والمناقشة، وأي هذه الأشكال أو الطرق كانت أكثر شيوعا لدى مفكرى الإسلام الذين خاضوا فى مجال علم مقارنة الأديان.

وهنا، أستطيع أن أقول : إن الدراسة المقارنة بالنسبة للأديان، على وجه الخصوص، يمكن أن تصاغ على ثلاثة أنحاء، أو تعرض فى ثلاثة أشكال.

** الشكل الأول : يتناول الباحث المباحث الكبرى أو القضايا الأساسية فى الأديان بالدراسة المقارنة.

فالباحث فى علم مقارنة الأديان يمكن أن يتناول بالدراسة المقارنة موضوعا مثل الألوهية أو النبوة، أو غير ذلك من أصول الأديان، فيعرض وجهات النظر المختلفة، أو بمعنى أدق الاعتقادات المختلفة، بصدد هذه المسألة أو تلك.

ولكن يمكن القول: إن هذه الطريقة فى المقارنة بين الأديان تكتنفها عدة صعوبات، أستطيع أن أذكر منها ما يلي:

الصعوبة الأولى: وهى التى تتمثل فى القول بأن مباحث الأديان وأصولها ليست متماثلة أو متشابهة تماما فى جميع الحالات. فإذا كان موضوع النبوة، مثلا، يشكل مبحثا هاما فى الأديان السماوية، فإن هذا الموضوع ليس له وجود أصلا فى ديانة مثل البوذية، وهى من الديانات الكبرى. فكيف تكون المقارنة بين الديانة البوذية وغيرها من الأديان الكبرى فى هذه المسألة؟! اللهم إلا إذا عرض الباحث هذا الموضوع فى الأديان السماوية، كل على حدة، ثم أشار إلى وجهة النظر السلبية لدى البوذية أو غيرها من الأديان التى لا تعتقد بوجود الأنبياء.

والصعوبة الثانية : تتمثل فى القول بأنه قد يكون للأحداث التاريخية أثر ملحوظ فى تكوين بعض العقائد، سواء فى أوقات نشأة الأديان أو فى أوقات التحولات التى تطرأ عليها، كما أشرت إلى ذلك فى غير هذا الموضع، ومن المعلوم أن الظروف والملابسات التاريخية

تختلف من شعب إلى شعب، لذلك فإنه لابد من العرض المتكامل لكل دين دون الاقتصار على ابتسار قضية معينة ومقارنتها بمثيلتها فى الأديان الأخرى.

أما الصعوبة الثالثة: فإنها تتمثل فى القول بأن هناك اتصالا واتساقا بين المباحث المختلفة والمسائل المتعددة فى كل دين من الأديان، كما هو معلوم، وكما يمكن إثباته ولكن فى غير هذه الدراسة، لذلك فإنه ينبغي أن يعرض الدين ككل، أو على الأقل، تعرض القضية محل المقارنة فى إطار علاقتها بالقضايا الأخرى.

وطبقا لذلك، فإننى أستطيع أن أقول : إن هذه الطريقة فى علم مقارنة الأديان، أو هذا الشكل من أشكال المقارنة بين الأديان، ينبغي ألا تستخدم إلا بعد الدراسة الشاملة للأديان.

ويمكن القول، فى شيء من الاطمئنان : إنه من الملاحظ أن هذه الطريقة فى المقارنة بين الأديان لم تظهر على نحو منهجي فى مجال علم مقارنة الأديان فى الفكر الإسلامي، وإنما يلاحظ أنها قد ظهرت بطريقة عشوائية فى الدراسات الجدلية للأديان، وهى قريبة الشبه من مقارنة الأديان ولكنها تختلف عنها من حيث الغاية، إذ إن غايتها هى الدفاع عن العقائد الإسلامية والرد على العقائد الأخرى وبيان تهافتها، بينما الغاية من علم مقارنة الأديان هي المعرفة الموضوعية بالأديان على اختلافها بغض النظر عن تقييمها.

* الشكل الثاني: أن يقوم الباحث المتخصص فى مجال علم مقارنة الأديان بعرض كل دين، من الأديان التى يدرسها بهدف المقارنة بينها، على حدة، بما يتضمنه من مباحث وأفكار وعقائد وشعائر، مع الإشارة إلى الظروف والملابسات التاريخية التى واكبت ظهور هذا الدين وتطوره وما انتاب بعض عناصره من تحولات على المستوى الشعبي.

ويمكن القول: إنه من الملاحظ أن هذا الطريق، أو هذا الشكل من أشكال المقارنة، هو الطريق الذى اتبعه معظم مفكرى الإسلام الذين أسهموا بكتابات فى موضوع مقارنة الأديان. والأمثلة على ذلك يمكن أن تلتمس فى كتاب "الملل والنحل" للشهرستانى، الذى سأتحدث عنه فى المبحث التالي من هذه الدراسة باعتبآره نموذجا لجهود مفكرى الإسلام فى مجال علم مقارنة الأديان، والكتب التى وضعت على غراره، سواء السابقة عليه مثل: كتاب "المقالات" للوراق، الذى تحدثت عنه فى موضع سابق من هذه الدراسة، وكتاب "الآراء والديانات" للنوبختى، أو اللاحقة له مثل: كتاب "اعتقادات فرق المسلمين والمشركين" لفخر الدين الرازى وكتاب "البرهان فى معرفة عقائد أهل الأديان" لعباس بن منصور السكسكى الحنبلي (المتوفى سنة ٦٨٣ هجرية).

ولكن لابد من الإشارة، فى هذا المقام، إلى أنه مما يؤخذ على هذه الطريقة فى المقارنة بين الأديان أن الباحث الذى يتبعها فى كتاباته فى هذا العلم، يسترسل فى عرض الأديان المختلفة دون أن يولى

اهتماما ملحوظا بالمقارنة، وكأنه يريد أن يعرض فقط هذه الأديان ويترك للقارئ مهمة المقارنة.

وهنا أستطيع أن أقول: إنه إذا كان مفكرو الإسلام الذين اتبعوا هذه الطريقة فى المقارنة بين الأديان، قد وقعوا فى هذه الهنة، التي ربما كانت سببا فى إنكار البعض لوجود علم مقارنة الأديان فى الفكر الإسلامي أصلا، فإنه يمكن توضيح الأمر، من جانبى على الأقل، بالقول بأنه من المحتمل، أو ربما يكون من المرجح، أن يكون الالتزام بالموضوعية والحيدة هو الذى أدى بهم إلى استخدام هذه الطريقة مع ما فيها من مآخذ.

أما الشكل الثالث: فإنه يتمثل فى أن الباحث فى مجال علم مقارنة الأديان يركز اهتمامه على دراسة دين معين من الأديان من جميع جوانبه: التاريخية والعقائدية والتشريعية والسلوكية، وكلما ظهرت فرصة للمقارنة بين أية جزئية من الجزئيات التى يتضمنها موضوع البحث وما يشابهها أو يختلف معها مما هو موجود فى أديان أخرى عقد المقارنة.

وأستطيع أن أقول، فيما يتعلق بظهور هذا الشكل من أشكال المقارنة بين الأديان لدى مفكرى الإسلام: إنه يبدو أن البيرونى فى كتابه "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة" كان من القلائل، من مفكرى الإسلام المبرزين فى مجال الدراسات المقارنة

للأديان، الذين استخدموا هذه الطريقة فى مجال علم مقارنة الأديان، بل وربما كان هو الوحيد من بينهم الذى فعل ذلك.

وعلى أية حال، فإنه لابد من الإشارة، فى هذا المقام، إلى أنه من الواضح أن هذه الطريقة من طرق المقارنة بين الأديان يمكن أن تعتبر أكثر دقة من الطريقتين السابقتين، وإن كانت، مع ذلك، تحتاج إلى جهد أكبر قد لا يتوفر للعديد من المتخصصين فى هذا المجال، وخاصة إذا كانوا من العلماء الموسوعيين مثل هؤلاء الذين ظهروا فى الحضارة الإسلامية.

* * *

(سادسا): التحليل:

إذا كان من المعلوم أن "الوصف" لا يعتبر منهجا علميا إلا إذا قام الباحث بعملية أساسية تالية، وهى التحليل.

وفيما يتعلق بعلم مقارنة الأديان، فإنه يمكن القول: إن أهمية التحليل فى البحوث العلمية التى يتضمنها إنما ترجع إلى أن الباحث فى هذا المجال لا يقتصر على مجرد وصف أو رصد القضايا أو الظواهر الدينية، وإنما ينبغى أن يذيل أبحاثه باستخلاص النتائج التى توصل إليها عن طريق المقارنة، ثم يقوم بتحليل هذه النتائج فى ضوء الواقع الثقافي والحضاري لكل دين من الأديان التى قام بالمقارنة بينها، حتى يستطيع توضيح أمرين على جانب كبير من الأهمية:

الأمر الأول: يتمثل فى بيان أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بين الأديان التى يقوم بدراستها.

الأمر الثانى: يتمثل فى بيان مواضع القوة ومكامن الضعف أو القصور فى كل دين من الأديان التى يقوم بدراستها.

أما تفسير هذه النتائج وتلك الأمور أو تعليلها، فإنهما لا يدخلان بصورة واضحة فى مجال علم مقارنة الأديان، بقدر ما يدخلان فى مجال آخر من مجالات دراسة الأديان وهو الذي يعرف بفلسفة الأديان.

ولكن من المعلوم، كما يذكر ذلك أحد الباحثين(٩)، أنه إذا كانت عملية التحليل (باعتبارها عملية عقلية أساسية فى المنهج العلمي) هى العملية الوحيدة الممكنة فى المنهج المقارن، فإن الإسراف فى استخدامها (فى مجال الدراسات المقارنة للأديان) يؤدى إلى ضرر كبير، إذ إن فصل عنصر معين من عناصر أى دين عن المذهب الكلى لا يؤدى إلى تفسير مقبول لهذا الجزء أو للدين ككل. وهذه مسألة قد أشرت إليها منذ قليل.

وعلى أية حال، فإنه يمكن القول: إن مفكرى الإسلام، الذين أسهموا بمؤلفاتهم فى مجال علم مقارنة الأديان، لم يستخدموا التحليل فى دراساتهم المقارنة للأديان. فلم يقوموا بفصل قضية جزئية من قضايا الدين لكي يقوموا بدراسة مقارنة بينها وبين ما يماثلها أو يخالفها فى الأديان الأخرى، وإنما كانوا يدرسون الأديان على نحو كلى، كما أشرت إلى ذلك فى موضع سابق. كما أنهم لم يقوموا بتحليل ما توصلوا إليه

من نتائج دراساتهم المقارنة للأديان فـــى ضـــوء المعطيـــات الثقافيـــة والحضارية المرتبطة بهذه الأديان. ولكن يمكن تبرير هذا الموقف، كما أشرت فى غير هذا الموضع، بأن التزام مفكرى الإسلام الذين أســـهموا فى مجال علم مقارنة الأديان بالموضوعية هو الذي دفعهم إلـــى عـــدم استخدام التحليل، على أى نحو من الأنحاء، فـــي دراســـاتهم المقارنـــة للأديان.

* * *

هذه، باختصار شديد، هى أهم عناصر المنهج العلمي فى مجـــال الدراسات المقارنة للأديان.

ويمكن أن يتضح، مما سبق ذكره، أن أعلام الفكر الإسلامي فى مجال علم مقارنة الأديان قد التزموا، إلى حد كبير، بـــهذه العنـــاصر، وذلك بالدرجة التى يمكن معها أن يقال: إن منهج البحث العلمـــي عنـــد مفكرى الإسلام فى مجال علم مقارنة الأديان لا يختلف، أو بالأحرى لا يقل، بدرجة كبيرة عنه فى العصر الحديث.

ومن المعلوم، طبقا للعديد من الدراسات، أن هـــذا هـــو شـــأن مفكرى الإسلام فى مجالات علمية متعددة.

حواشي المبحث الخامس

(١) موسى (دكتور جلال محمد): منهج البحث العلمي عند العرب، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٢، ص ٢٧١.

(٢) راجع المقال المذكور فى موضع سابق وهو بعنوان: البيرونى رائد من رواد الدراسة المقارنة للأديان، حيث يتضح من خلاله مدى التزام البيرونى بالموضوعية.

(٣) عن الالتزام بالموضوعية فى الفكر العربي الإسلامى، انظر مثلا:

- الطويل (دكتور توفيق): فى تراثنا العربى الإسلامى، سلسلة عالم المعرفة التى يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد رقم ٨٧ (مارس ١٩٨٥) ص ١١ وما بعدها، ص٤٩ وما بعدها.

(٤) يرى بعض الباحثين (انظر: دكتور على عبد الواحد وافى: الأسفار المقدسة فى الأديان السابقة للإسلام، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة ١٩٧١، ص ٣) أن أهم الديانات السابقة للإسلام، التى وصلت إلينا أسفارها المقدسة كاملة أو غير كاملة، ترجع إلى أربع ديانات، وهى: اليهودية والنصرانية والزرادشتية الفارسية والبرهمية الهندية.

(٥) إذا كنت لا أود أن أشير إلى الرأى القائل بأن الأناجيل وأعمال الرسل، وهى التى تشكل فى مجموعها الكتاب المقدس عند

المسيحيين، يمكن أن تعد من هذا القبيل، فإني أكتفي هنا بأن أشير إلى ما ذكره بعض المفكرين الغربيين في هذا الصدد. انظر على سبيل المثال:

- بوكاى (موريس): القرآن الكريم والتوراة والإنجيل، دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٩، ص ١٠.

(٦) حول هذه النقطة، انظر:

- لو بون (الدكتور غوستاف): حياة الحقائق، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٤٩، ص ٢١ وما بعدها.

(٧) أكتفي هنا بالإشارة إلى مثال واحد. وهو ما ورد في افتتاحية إنجيل يوحنا في الترجمة العربية: "في البدء كان الكلمة (اللوجوس)".

فلقد وضع المترجم كلمة "اللوجوس" بين قوسين، وهي اللفظة الواردة في النص الأصلي المكتوب باليونانية. ومن المعلوم أنها لفظة يونانية تدل على أكثر من معنى، وقد اختار المترجم المعنى العربي الذي يلائم هذا اللفظ اليوناني دون غيره من المعاني، ولكنه وضع إلى جواره اللفظ اليوناني حرصا منه على عدم الخلط بين الدلالات المختلفة للفظة الكلمة.

(٨) إذا كانت هذه الدراسة ليست مخصصة للبحث في مثل هذه النقاط التي تتعلق بفلسفة الأديان، فإني أكتفي هنا بالقول بأن التشابه بين

الأديان فى بعض الأمور أو القضايا يمكن تفسيره بطـرق أخـرى غير الطريق القائم على القول بتأثر اللاحق بالسابق بناء على الأدلة التاريخية الواضحة والقاطعة. فيمكن القول مثلا بأن الأديان جميعا ذات أصل إلهي واحد، وإن كان بعضها قد أصابه التحريف. كما يمكن القول بأن هذا التشابه، خاصة بين الأديان غير السماوية أو بين معتقدات الفرق والمذاهب الدينية فى الأديان المختلفة، يمكن تفسيره بأن العقل البشرى واحد فى طبيعته، فإذا عرضت عليه مقدمات متشابهة فإنه من الضروري أن يأتى بنتائج متشابهة. وذلك بالإضافة إلى القول بعمومية الشعور الديني وفطريته لدى الإنسان على وجه العموم بغض النظر عن جنسه أو بيئته أو عصره. إلى غير ذلك من التفسيرات.

(٩) النشار (دكتور على سامي): نشأة الدين، مكتبة الخانجى، القاهرة بدون تاريخ، ص ٢٠.

المبحث السادس

كتاب "الملل والنحل" للشهرستانى

كنموذج لجهود مفكرى الإسلام

فى مجال علم مقارنة الأديان

إذا كانت هناك نماذج متعددة لجهود مفكرى الإسلام فى مجال علم مقارنة الأديان، وقد أشرت إلى العديد منها فى مواضع سابقة من هذه الدراسة، فإنه لابد من الإشارة هنا إلى أن الذي يدعوني إلى اختيار كتاب "الملل والنحل" للشهرستانى لكي يكون موضعاً لإلقاء بعض الأضواء عليه، باعتباره نموذجاً للجهود التي بذلها مفكرو الإسلام فى هذا المجال، أنه نال شهرة واسعة، باعتباره من أهم الكتب العربية التى وضعها مفكرو الإسلام فى هذا المجال.

ومن المعلوم أن هذا الكتاب قد طبع عدة طبعات، كما أنه قد ترجم إلى عدة لغات. وهذا دليل كاف على مدى أهميته من الناحية العلمية.

وإذا كنت لا أود، فى هذا المقام، أن أحصى ما قاله العلماء، سواء من العرب أو المستشرقين، حول قيمة هذا الكتاب من الناحية العلمية[١]، فإنني أكتفى هنا بالقول بأن هذا الكتاب قد ظل لفترة غير قصيرة، يعد مرجعاً هاماً فى مجال دراسة الأديان والفرق الدينية.

أما فيما يتعلق بمؤلف هذا الكتاب، وهو أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستانى (المولود سنة ٤٩٧ والمتوفى سنة ٥٤٨ هجرية)[٢]، فإن شهرته فى مجال علم مقارنة الأديان لا تقل عنها فى مجال علم الكلام والفلسفة الإسلامية (حيث إنه كان من أبرز متكلمي الأشاعرة فى الفترة التي تسمى بمرحلة علم الكلام الفلسفي).

ويبدو، من دراسة سيرة حياة الشهرستانى، أنه كان مهتما بدراسة الأديان، إذ إنه من الملاحظ أنه لم يقتصر فى التأليف فى هذا المجال على كتاب "الملل والنحل" فقط، وإنما يذكر مترجموه وكتاب سيرته أن له مؤلفات أخري فى هذا الميدان، منها : كتاب "الإرشاد إلى عقائد العباد" وكتاب "تلخيص الأقسام لمذاهب الأنام". ولكن لم يبق من هذه المؤلفات، فيما أعلم، إلا كتابه الشهير "الملل والنحل" بينما لم يعثر حتى الآن على الكتابين السابقين.

وإذا كنت لا أعتقد أن هذا المقام يسمح بعرض شامل ومفصل لهذا الكتاب، خاصة وأنه معروف تماما لدى مختلف الباحثين والدارسين فى مجال الفكر الفلسفي الإسلامي، لذلك فإننى أكتفي هنا بأن أورد بعض الملاحظات حوله.

وتمهيدا لذلك، فإنه لابد من الإشارة إلى أنه من الممكن أن ينظر إلى كتاب "الملل والنحل" للشهرستانى على أنه ينقسم إلى ثلاثة أقسام أساسية:

يتناول القسم الأول المقدمات التي أشار فيها المؤلف إلى المنهج الذي يتبعه فى وضع هذا الكتاب.

أما القسم الثاني، فإنه يتضمن عرض الأديان التي لها كتاب منزل أو التي لها شبهة كتاب.

بينما يتضمن القسم الثالث ما يمكن أن يسمى بالعقائد أو الأديان الوضعية.

وفيما يلي سأتحدث عن بعض الملاحظات التي تتعلـــق أساســاً بالقسم الأول، أي بالمقدمات التي تتعلق بالجانب المنهجي. بينما تكـــون الإشارة إلى القسمين الآخرين باعتبارهما تطبيقا لهذا الجانب المنهجي.

وفيما يلي بيان بأهم هذه الملاحظات التي لفتت انتبـــاهي عنــد قراءة هذا الكتاب:

(أولاً) : يقول الشهرستانى : "فلما وفقنى الله تعـــالى لمطالعــة مقالات أهل العالم من أرباب الديانات والملل وأهل الأهـــواء والنحــل والوقوف على مصادرها ومواردها واقتناص أوانســـها وشـــوا ردهـــا، أردت أن أجمع ذلك فى مختصر يحوى جميع ما تدين بـــه المتدينـــون وانتحله المنتحلون".[٣]

وطبقا لما قاله الشهرستانى، فإني أستطيع أن أشير إلـــى تلــك الملاحظة التي تتعلق بالتساؤل عما إذا كان الرجل قد اطلع بالفعل علــى الكتب الأساسية أو الأصلية (سواء المقدسة أو التفســـيرية) لأصحــاب الديانات والنحل التي كتب عنها.

إنني أميل إلى الاعتقاد بأنه لم يفعل ذلك في مواضع عديدة مــن كتابه المذكور. إذ إنه يمكن للمرء أن يلاحظ بسهولة أن الشهرســـتانى، في كثير من الأحيان، قد نقل عن مصادر يمكن أن توصف بأنها ثانوية، وهى تلك التي كتبها مؤلفون ليسوا من أهل هذه الديانات وتلك النحل.

وللتدليل على صحة ما أقول، فإننى أستطيع أن أورد هنا بعــض الأمثلة فقط:

فمن جهة، يلاحظ أن الشهرستانى فى حديثه عن المعتزلة [٤] قد نقل عن خصومهم من الأشاعرة ، وخاصة البغدادي فى كتابه "الفرق بين الفرق". ومن المعلوم أن البغدادي كان متحاملا على المعتزلة، كما أنه من الواضح أنه قد نقل عن ابن الراوندى (عدو المعتزلة اللدود) كثيراً وخاصة في هذا الصدد. وذلك على الرغم من أن كتب المعتزلة كانت موجودة في أيامهما.

ومن جهة أخرى، فإن الشهرستانى في حديثه عن ديانات الفرس لا يعتمد على كتبهم الأساسية في لغتها الأصلية.

ففي حديثه عن الديانة الزرادشتية يورد ما نقله الجيهانى من الفارسية إلى العربية من مقالات زرا دشت[٥].

وفى حديثه عن المانوية ينقل عن أبى عيسى الوراق، باعتبار أنه كان عارفاً بمذاهب القوم، لأنه كان في الأصل مجوسياً[٦]. ويبدو أن هذا القول الأخير يحتاج إلى دراسة ليس هذا موضعها، إذ إنه لم يثبت بالدليل القاطع أن الوراق كان كذلك.

ومن جهة ثالثة، فإنه من الملاحظ أن الشهرستانى في حديثه عن آراء العرب في الجاهلية إنما يقسم العرب إلى : معطلة ومحصلة.

أما معطلة العرب، فهم أصناف:

(الصنف الأول): منكرو الخلق والبعث والإعادة.

(الصنف الثاني): منكرو البعث والإعادة.

(الصنف الثالث): منكرو الرسل[٧].

ويبدو أن الشهرستانى، في هذا الموضع، متابع أو ناقل لما أورده الوراق فى هذا الصدد، كما أشرت إلى ذلك فى مبحث سابق من هذه الدراسة.

وأما محصلة العرب (فى الجاهلية)، فقد كانت لهم ثلاثة أنواع من العلوم، أحدها: علم الأنساب والتواريخ والأديان، ويعدونه نوعاً شريفاً، خصوصاً معرفة أنساب أجداد النبي عليه الصلاة والسلام، والاطلاع على ذلك النور الوارد من صلب إبراهيم إلى إسماعيل عليهما السلام وتواصله فى ذريته إلى أن ظهر بعض الظهور فى أسارير عبد المطلب ... وببركة ذلك النور حدث كذا وكذا[٨].

والذى ينظر إلى هذه الإشارة، التى قدمها الشهرستانى، يستطيع أن يلمس بسهولة كيف أن فكرة "النور المحمدي" كانت مسيطرة على وجدان الشهرستانى إلى الحد الذى أدى به إلى صياغة فكرته عن علم العرب فى الجاهلية بالتواريخ والأنساب هذه الصياغة الخاصة.

ومن المعلوم أن فكرة "النور المحمدي" إنما هى فكرة إسلامية ظهرت فى البداية لدى الشيعة، ثم انتقلت إلى الصوفية، ثم تسربت إلى الأشاعرة فى إطار اللقاء أو الصلة بين المذهب الأشعرى والتصوف. وقد كان الشهرستانى أشعرياً، كما هو معلوم[٩].

وطبقاً لذلك، فإنه يمكن القول: إن الشهرستانى لم يلتزم تماماً ببعض شروط المنهج العلمي فى مجال علم مقارنة الأديان. فهو لم يلتزم بضرورة الرجوع إلى المصادر الأصلية للفكر العربي قبل

الإسلام، ومن المعلوم أن القرآن الكريم هو أصدق وأصح وثيقة تتحدث عن الفكر العربي والعقيدة الدينية لدى العرب قبل الإسلام. كما أنه لم يلتزم بالموضوعية عندما سمح لأفكاره المسبقة بالتدخل في صياغة فكرته عن علوم العرب في الجاهلية.

وهكذا، فإنه يمكن القول: إنه إذا كان الشهرستاني قد اشترط على نفسه أن يورد مذهب كل فرقة على ما وجده في كتب أصحاب هذه الفرقة(١٠)، فإنه لم يلتزم بهذا الشرط المنهجي التزاماً تاماً. والأمثلة التي ذكرتها فيما سبق تؤكد ذلك.

(ثانياً): إذا كان الشهرستاني قد قسم أهل العالم من حيث الاعتقاد الديني بحسب الآراء والمذاهب، وليس بحسب الأقاليم أو الأقطار أو الأمم، فإنه يرى أنهم ينقسمون إلى قسمين أساسيين:

القسم الأول: يشمل أهل الديانات والملل، وهم: المجوس واليهود والنصارى والمسلمون.

والقسم الثاني: يشمل أهل الأهواء والنحل والآراء، مثل: الفلاسفة والدهرية والصابئة وعبدة الكواكب والأوثان والبراهمة(١١).

وهنا لابد من القول: إنه إذا كان الشهرستاني قد التزم بهذا الترتيب في تصنيف الأديان، فإنه يمكن للباحث أن يذكر بعض الملاحظات على ذلك.

فيمكن أن يقال، من جهة: إن تصنيف الشهرستاني السالف الذكر قد يعني أن العقائد إما أن تكون دينية أو عقلية، ولذلك فإنه يضع آراء

الفلاسفة فى إطار العقائد. والحقيقة، التى لابد من الإشارة إليها هنا، ان الباحث يستطيع أن يلاحظ أن الشهرستانى لم يكن بدعا بين مفكرى الإسلام فى ذلك، إذ إنه من الملاحظ، كما أشرت إلى ذلك فى مواضع سابقة من هذه الدراسة، أن معظم مفكرى الإسلام الذين كتبوا عن الأديان قد ذكروا آراء الفلاسفة فى هذا الإطار.

ومن جهة أخرى، فإنه لابد من الإشارة إلى أن الشهرستانى عندما تحدث عن الإسلام، فإنه كان يفيض فى الحديث عن الفرق الدينية أكثر من حديثه عن الإسلام كما ورد فى القرآن الكريم. كما أنه قد فعل ذلك، ولكن بدرجات متفاوتة، فى حديثه عن أديان أخرى مثل اليهودية والمسيحية. وكأنه بذلك قد خلط بين الدين والفكر الديني. وهذا أيضا أمر شائع لدى مفكرى الإسلام الذين كتبوا فى هذا المجال. وهو من الأخطاء التى كان ينبغي عليهم أن يتنبهوا إليها.

ومن جهة ثالثة، فإنه يمكن الإشارة إلى أن الباحث لا يستطيع أن يحدد بدقة وجه الاختلاف، من الناحية الموضوعية على الأقل، بين ديانات الفرس، وهى من الديانات التى وضعها الشهرستانى فى إطار الديانات والملل، وبين ديانات أخرى وضعها فى دائرة الآراء والنحل الوضعية وخاصة ديانة الصابئة.

ومن جهة رابعة، فإنه من الملاحظ أيضا أنه إذا كان الشهرستانى قد تحدث عن آراء فلاسفة اليونان، باعتبارها من النحل الوضعية، فإنه لم يتحدث عن الديانة الشعبية عند اليونانيين. ويبدو أن

هذا الأمر قد فعله أيضاً معظم مفكرى الإسلام الذين كتبوا عن الأديان. ولا يستطيع الباحث أن يقدم تفسيراً مقبولاً لذلك.

هذه هي بعض الأمور التى تؤخذ على تصنيف الشهرستانى للملل والنحل. ويبدو أنه لم يختلف فيها عن سائر مفكرى الإسلام الذين كتبوا في هذا الموضوع، كما أشرت إلى ذلك فى مواضع سابقة من هذه الدراسة.

(ثالثاً): يقول الشهرستانى عن كل من أهل الديانات والملل وأرباب الأهواء والنحل: إنهم يفترقون أيضاً فرقاً. فأهل الأهواء (والنحل) ليست تنضبط مقالاتهم في عدد معلوم، وأهل الديانات (والملل) قد انحصرت مذاهبهم، بحكم الخبر الوارد فيها، فافترقت المجوس على سبعين فرقة واليهود على إحدى وسبعين فرقة والنصارى على اثنتين وسبعين فرقة والمسلمون على ثلاث وسبعين فرقة[١٢].

وهنا أستطيع أن أشير إلى أنه من الواضح أن الشهرستانى، عندما استند فى تصنيف فرق أهل الأديان إلى الحديث النبوي المعروف بشأن افتراق الأمة، فإنه قد وقع فى أخطاء منهجية وموضوعية على جانب خطير من الأهمية. ويمكن الإشارة إلى أهمها، فى شيء من الاختصار، على النحو التالي:

فمن جهة، يمكن أن يُلاحظ أن الشهرستانى قد اقتصر فى تصنيفه لفرق أهل الأديان على الأديان المذكورة فى الحديث الذى رواه، وهى المجوسية واليهودية والمسيحية والإسلام، ولم يذكر فى هذا القسم

ديانات أخرى كالصابئة وأديان الهنود والفرس والعرب فى الجاهلية، إذ جعل هذه الأديان صنفاً آخر يُصنف مع آراء الفلاسفة وأرباب الأهواء والنحل. وهذا خطأ منهجي واضح، كما أشرت إلى ذلك فى غير هذا الموضع.

ومن جهة أخرى، فإنه من الملاحظ أنه قد تعسف فى ترتيب الفرق الإسلامية حتى يصل بعددها إلى ثلاث وسبعين فرقة، حيث اضطر إلى تقسيم بعض الفرق إلى أكثر من فرقة حتى يكتمل العدد الذى يريد بيانه وهو ثلاث وسبعون فرقة إسلامية.

ولابد من الإشارة، بصدد هذه النقطة، إلى أنه من الملاحظ أنه إذا كان الشهرستانى قد تابع العديد من مفكرى الإسلام، وخاصة من أعلام أهل السنة الذين كتبوا فى موضوع المقالات والفرق، فإن هناك من الكتاب والمفكرين المسلمين، الذين خاضوا فى التأليف فى هذا الموضوع، من كان أكثر دقة من الشهرستانى ومن وافقه، حيث إنهم لم يلتزموا بهذا الحديث فى تصنيف الفرق الإسلامية. والأمر الذى يلفت النظر أن بعض هؤلاء الكتاب الذين خالفوا الشهرستانى فى هذه النقطة كانوا من أهل السنة، فمنهم من كان من أعلام المذهب الأشعرى، مثل فخر الدين الرازى فى كتابه "اعتقادات فرق المسلمين والمشركين"، ومنهم من كان من أعلام المدرسة السلفية، مثل السكسكى فى كتابه "البرهان فى معرفة عقائد أهل الأديان".

ومن جهة ثالثة، فإنه يمكن القول: إن الشهرستانى عندما قام بحصر الفرق الإسلامية على هذا النحو التعسفي، فإنه قد أغلق الباب تماماً فى وجه ظهور أية فرقة دينية جديدة. ومن الواضح أن هذا يعد خطأ مذهبياً فادحاً قد وقع فيه الشهرستانى الذى أغلق بذلك باب الاجتهاد فى الفكر الديني الإسلامي. مع أنه من المسلم به أن باب الاجتهاد مفتوح، ولم يُغلق قط، فى مجال الفكر الديني الإسلامي (بصفة خاصة). وذلك بالإضافة إلى أن الحديث النبوي المذكور بشأن افتراق الأمة لم يحدد زمناً معيناً لظهور هذا العدد المحدد للفرق الإسلامية.

ومن جهة رابعة، فإنه من الممكن أن يُطرح التساؤل التالي: إذا كان الشهرستانى قد حدد عدد الفرق الدينية الإسلامية طبقاً لهذا الحديث النبوي، فلماذا لم يذكر الفرق المجوسية أو اليهودية أو المسيحية التى ورد عددها صراحة فى هذا الحديث النبوي قيد البحث والمناقشة، وهل كان ذلك لنقص فى معلوماته، أم كان لأمر آخر لا يستطيع الباحث التعرف عليه؟

ومن جهة خامسة، فإنه لابد من الإشارة إلى أن هذا الحديث النبوي الذى استند إليه الشهرستانى، وغيره من كتاب المقالات والفرق، فى تحديد عدد الفرق الدينية الإسلامية مشتبه فى صحته من حيث السند والمتن على السواء.

فلقد طعن الإمام ابن حزم الأندلسي فى سند هذا الحديث.

أما متنه، فإنه محل اختلاف، وذلك من وجــهين: أمــا الوجــه الأول: فإنه يتمثل فى أن هناك من رواه على أن الفرقة الناجية واحــدة والفرق الأخرى هلكى، وهناك من رواه على أن الفرق كلها ناجية سوى فرقة واحدة هى التي يعرف أصحابها باسم الزنادقة.

بينما يتمثل الوجه الآخر فى الخلاف حول تحديد الفرقة الناجيـة. إذ إن الذين ذكروا أن الناجية إنما هى فرقة واحدة اختلفوا فى تحديدهـا: فذكر أهل السنة بصفة عامة والأشاعرة بصفة خاصة أن الفرقة الناجيـة هي المتبعة لما كان عليه الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه، وذكر الشيعة أنها شيعة أهل البيت، وفى رواية المعتزلة أنها العدلية أو أهــل العدل والتوحيد[١٣].

هكذا يتضح كيف أن اعتماد الشهرستانى علــى هــذا الحديــث النبوي المشكوك في صحته في تصنيفه للفرق الدينية الإسلامية قـد أدى به إلى الوقوع في بعض الأخطاء التي أشرت إلى أهمها فيما سبق.

(رابعا): لقد تحدث الشهرستانى عن أول شــبهة وقعــت فــي الخليقة، وهى شبهة إبليس، وذكر أن مصدرها إنما كان استبداده بالرأي في مقابلة النص واختياره للهوى في مقابلة الأمر. وأشار إلى أن هذين الأمرين هما سبب ظهور جميع المذاهب والاعتقادات المخالفة للحــق، وهى الضلالات والبدع[١٤].

وأستطيع أن أقول، من جانبي: إن هذه الإشــارة التــي قدمــها الشهرستانى يمكن أن يتضح منها بجلاء أنه كانت لديه فكــرة مسـبقة

سيطرت عليه عند الكتابة عن الآراء والأديان التي تخالف معتقده الأساسي. الأمر الذي يتعارض تعارضا جوهريا مع مبدأ الموضوعية والحيدة الذي ينبغي أن يلتزم به كل من يخوض في الكتابة في مجال علم مقارنة الأديان، كما أشرت إلى ذلك في موضع سابق من هذه الدراسة.

وتأسيسا على ذلك، فإنه يمكن القول: إن ما أورده الشهرستانى عن المذاهب والمعتقدات التي تخالف معتقده من المحتمل أن يكون موضع شك، في بعض الأحيان على الأقل. الأمر الذي قد يقلل من القيمة العلمية لهذا الكتاب، أي كتاب "الملل والنحل"، خاصة إذا توافرت الكتب الأصلية لأصحاب هذه الديانات والفرق.

(خامسا): إنه من الملاحظ أن الشهرستانى لم يقم بوضع خاتمه لكتابه قيد البحث والمناقشة يوضح فيها النتائج التي تمخضت عنها هذه الدراسة للأديان والآراء، وكأنه بذلك يترك للقارئ الحرية في استنتاج الآراء التي يمكن أن يتوصل إليها بنفسه ودون توجيه من المؤلف. وهذه قد تعتبر إحدى مميزات الكتاب العلمية، حيث إنه من المعلوم أن الوصف يعتبر أهم الخطوات التي يقوم بها الباحث في مجال علم مقارنة الأديان، بينما لا يقوم بالتفسير إلا في أضيق نطاق ممكن وإذا دعت الضرورة إلى ذلك، كما أشرت إلى ذلك في موضع سابق من هذه الدراسة.

(سادسا): لقد صرح الشهرستانى في آخر كتاب "الملل والنحل" قائلا: "هذا ما وجدته من مقالات أهل العالم، ونقلته على ما وجدته، فمن صادف فيه خللا في النقل فأصلحه أصلح الله عز وجل بفضله حاله"[١٥].

ومن الواضح أن هذه العبارة تعنى، أولا وقبل كل شيء، أنه يعترف بأن في كتابه بعض جوانب القصور. وهذه لفتة تحسب له لا عليه، لأنها لا تعبر عن تواضع العلماء فحسب، وإنما هي تعبير عن الرغبة المتواصلة في استكمال البحث العلمي.

* * *

هكذا، فإنني قد أشرت فيما سبق إلى أهم الملاحظات، التي يمكن أن يتوصل إليها الباحث المدقق، على كتاب "الملل والنحل" للشهرستانى، باعتباره من أهم النماذج التي قدمها مفكرو الإسلام في مجال علم مقارنة الأديان.

ومن الجدير بالذكر، فى هذا المقام، أنه إذا كان بعض هذه الملاحظات تنطبق على هذا الكتاب دون غيره من الكتب التى عالجت الموضوع نفسه، فإن بعضها الآخر ينطبق على كتب أخرى وضعها مفكرو الإسلام فى هذا الصدد، سواء أكان مؤلفوها قد جاءوا قبل الشهرستانى أم بعده، كما أشرت إلى ذلك فى مواضع سابقة من هذه الدراسة.

وأخيرا، وليس آخرا، فإنه لابد من الإشارة إلى أنه يمكن أن يقال، إحقاقا للحق: إنه رغم وجود بعض المآخذ، وخاصة على المستوى

المنهجى، على هذا الكتاب قيد البحث والمناقشة، فإنه مع ذلـــك يعتــبر نموذجاً جديراً بالاهتمام، من حيث اعتباره مصدراً هامًا من مصادر علم مقارنة الأديان. ويمكن أن تُضم إليه كتباً أخرى لمفكرى الإسلام فى هذا المجال.

حواشي المبحث السادس

(١) انظر، على سبيل المثال لا الحصر:

- مقدمة كتاب الملل والنحل للشهرستانى، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٦٨.

- صبحي (دكتور أحمد محمود): فى علم الكلام، الجـــزء الثـــاني (الأشاعرة)، الطبعة الخامسة، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٥، ص ٢٣٩ وما بعدها.

- العبد (دكتور عبد اللطيف محمد): دراسات فى الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٧٩، ص ٢١٦ وما بعدها.

(٢) عن حياة الشهرستانى ومؤلفاته، انظر، بصفة خاصة:

- مقدمة كتاب مصارعة الفلاسفة للشهر ستانى، تحقيق سهير محمد مختار، القاهرة ١٩٧٦.

(٣) الملل والنحل، حـــ١ ص ٩.

(٤) الملل والنحل، حـــ١ ص ٤٣ وما بعدها.

(٥) الملل والنحل، حـــ٢ ص ٤٤.

(٦) الملل والنحل، حـــ٢ ص ٤٩.

(٧) الملل والنحل، حـــ٣ ص ٧٩ – ٨٠.

(٨) الملل والنحل، حـــ٣ ص ٨٣.

(٩) انظر: تركي (دكتور إبراهيم محمد): دراسات فى الفكر الفلسفي الإسلامى، دار الصحابة للتراث، طنطا ١٩٩٧، ص ١١٤ – ١١٥.

(١٠) الملل والنحل، حـ١ ص ١٤.

(١١) الملل والنحل، حـ١ ص ١٠ – ١١.

(١٢) الملل والنحل، حـ١ ص ١١.

(١٣) انظر: فى علم الكلام، حـ٢ ص ٢٤٠.

وانظر كذلك: صبحي (دكتور أحمد محمود): هاؤم اقرءوا كتابيه (محاولة لتجديد الفكر الإسلامي)، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٩٦، ص ٨١ – ٨٣.

(١٤) الملل والنحل، حـ١ ص ١٤ – ١٩.

(١٥) الملل والنحل، حـ٣ ص ١١٠.



تعقيب

هكذا تحدثت فيما سبق عن الإطار العام لعلم مقارنة الأديان عند مفكرى الإسلام، من حيث نشأته وصلته بالفكر الفلسفى الإسلامى ومنهج البحث فيه. كما تحدثت عن كتاب "الملل والنحل" للشهرستانى باعتباره أحد النماذج الهامة لجهود مفكرى الإسلام فى هذا المجال.

وإذا كنت لا أود، فى هذا المقام، أن أقدم تلخيصاً لما ورد فى المباحث السابقة، فإنى أكتفى بالإشارة إلى بعض القضايا العامة التى تتعلق بالموضوع قيد البحث والمناقشة، وذلك فى شئ من الاختصار، على النحو التالى:

(أولاً): إنه قد تبين مما سبق بيانه أن مفكرى الإسلام لديهم إسهامات لا يمكن إغفال قيمتها العلمية فى مجال علم مقارنة الأديان.

(ثانياً): إن نشأة هذا العلم على أيدى مفكرى الإسلام كانت إسلامية خالصة. إذ إنه قد نشأ نتيجة لعدد من العوامل الداخلية التى تتعلق بالفكر والواقع الإسلاميين فضلاً عن الدين الإسلامى نفسه.

(ثالثاً): لا أحسبنى مبالغًا أو مجانبًا للصواب إذا قلت: إن مفكرى الإسلام كان لهم فضل السبق فى وضع وترسيخ أسس ودعائم هذا العلم، حيث إنه من الثابت تاريخيًا، فيما أعلم، أنه لا توجد كتابات عن مقارنة الأديان لدى أهل الأمم الأخرى السابقة على المسلمين على نفس المستوى من العمق والنضج اللذين وجدت عليهما لدى مفكرى الإسلام.

(رابعًا): لا أحسبنى أيضا مبالغا أو مجانبا للصواب إذا قلت: إن الكتابات العربية الإسلامية فى مجال علم مقارنة الأديان تكاد أن تضارع الكتابات الحديثة فى هذا الصدد. وربما تفوقت عليها فى نقطة أساسية تتعلق بالهدف أو الغاية من الخوض فيها. فلقد نشأت الدراسات المقارنة للأديان فى الفكر الإسلامى بهدف التعرف على الأديان الأخرى فقط. فهو إذن هدف علمي خالص. بينما نشأت هذه الدراسات فى الفكر الغربى الحديث لتحقق أغراضاً تبشيرية وأهدافاً استعمارية، وإن جاءت الأهداف العلمية فى مرحلة تالية.

(خامساً): لابد من الاعتراف بأن الكتابات الغربية المعاصرة فى مجال علم مقارنة الأديان تتفوق على الكتابات العربية الإسلامية فى هذا المجال من حيث الدقة والعمق والتوثيق للمعلومات المعروضة. وهذا أمر طبيعى كان لابد أن يحدث نتيجة للتطور العلمى الهائل، ليس فقط فى مجال مناهج البحث العلمي، وإنما أيضاً فى مجال اكتشاف الوثائق والكتب الدينية والاطلاع عليها فى لغاتها الأصلية. وهذا ما لم يكن متوفراً لدى مفكرى الإسلام فى العصور الماضية.

(سادساً): لابد من الإشارة إلى أنه على الرغم من أن إسهامات مفكرى الإسلام فى مجال علم مقارنة الأديان لا يمكن إغفال قيمتها العلمية، فإنه من الملاحظ أنه لم تظهر لديهم أبحاث عميقة ومنظمة ومفصلة حول القضايا النظرية ذات الطابع التأملى المجرد التى تتعلق بالدين، وهى التى تُعرف بفلسفة الدين، وهى الثمرة الحقيقية أو الهدف

الأساسى من البحث فى علم مقارنة الأديان. وأعترف هنـــا أننـى لا أستطيع أن أقدم تبريراً مقبولاً لذلك.

هذه هى أهم القضايا التى أمكننى التوصل إليها بناء على هـــذه الدراسة المتواضعة لجهود وإسهامات مفكرى الإسلام فى مجـــال علـم مقارنة الأديان.

وختاماً. فإننى أود أن أشير إلى أن هذا الموضوع مــازال فـى حاجة إلى جهود العديد من الباحثين والدارسين فى مجـــال الدراســات الإسلامية، إذ إنه لم ينل حتى الآن حظه من البحث والدراسة.

المراجـــع

١- **ابن منظور**: لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الجديدة بـدون تاريخ.

٢- **الأطير (حسنى يوسف)**: المذهب الدهرى عند العرب، القاهرة ١٩٨٤.

٣- **البيرونى (أبو الريحان)**: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقـل أو مرذولة، حيدر أباد الدكن ١٩٥٧.

٤- **التهانوى (محمد علاء الدين)**: كشاف اصطلاحات الفنـون، اسـتانبول ١٣١٧ هـ.

٥- **الجرجانى (السيد الشريف على بن محمد بن على)**: التعريفات، شـركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبـى وأولاده، القاهرة ١٩٣٨.

٦- **الرازى (الإمام فخر الدين)**: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مكتبـة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٧٨.

٧- **السرياقوسى (دكتور محمد أحمد مصطفى)**: التعريف بمنـاهج العلـوم. دار الثقافة للطباعة والنشـر، القـاهرة ١٩٨٦.

٨- **السكسكى (عباس بن منصور)**: البرهان فى معرفة عقائد أهل الأديـان، تحقيق خليل أحمد إبراهيم الحـاج، دار التراث العربى، القاهرة ١٩٨٠.

٩- **الشهرستانى (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم)**: الملل والنحـل، تحقيـق عبد العزيز محمـد الوكيـل، مؤسسـة

الحلبى وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٦٨.
١٠- **الشهرستانى (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم)**: مصارعة الفلاسفة، تحقيق سهير محمد مختار، القاهرة ١٩٧٦.
١١- **الطويل (دكتور توفيق)**: فى تراثنا العربى الإسلامى، سلسلة عالم المعرفة رقم ٨٧، مارس ١٩٨٥، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت.
١٢- **العابد (محسن)**: مدخل إلى تاريخ الأديان، سوسة ١٩٧٣.
١٣- **العبد (دكتور عبد اللطيف محمد)**: دراسات فى الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٩.
١٤- **النشار (دكتور على سامى)**: نشأة الدين، مكتبة الخانجى، القاهرة بدون تاريخ.
١٥- **بيومى (دكتور محمد أحمد)**: علم الاجتماع الدينى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٨١.
١٦- **تركى (دكتور إبراهيم محمد)**: دراسات فى الفكر الفلسفى الإسلامى، دار الصحابة للتراث، طنطا ١٩٩٧.
١٧- **حمود (دكتور هادى حسين)**: منهج المسعودى فى بحث العقائد والفرق الدينية، دار القادسية للطباعة، بغداد ١٩٨٤.
١٨- دراز **(محمد عبد الله)**: الدين، دار العلم، بيروت ١٩٧٠.
١٩- سزكين (فؤاد): تاريخ التراث العربى، ترجمة دكتور محمود فهمى حجازى ودكتور فهمى أبو الفضل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٧ – ١٩٧٨.

٢٠- **شتيرن (س. م.)**: أبوعيسى محمد بن هارون الوراق، مقال بدائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية، دار الشعب، القاهرة بدون تاريخ.

٢١- **شلبى (دكتور أحمد)**: مقارنة الأديان، الجزء الأول (اليهودية)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٧٤.

٢٢- **صبحى (دكتور أحمد محمود)**: فى علم الكلام، الجزء الثانى (الأشاعرة)، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٥.

٢٣- **صبحى (دكتور أحمد محمود)**: هاؤم اقرأوا كتابيه، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٩٥.

٢٤- **صليبا (دكتور جميل)**: المعجم الفلسفى، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ١٩٧١.

٢٥- **عبد الجبار (القاضى)**: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء الخامس (الفرق غير الإسلامية)، تحقيق محمود الخضيرى، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة بدون تاريخ.

٢٦- **فان دالين (ديوبولد. ب)**: مناهج البحث فى التربية وعلم النفس، ترجمة محمد نبيل نوفل وسليمان الخضرى الشيخ وطلعت منصور غبريال، مراجعة الدكتور سيد أحمد عثمان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٩.

٢٧- **قاسم (دكتور محمد محمد)**: المدخل الى فلسفة العلوم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ٢٠٠٠.

٢٨- **كاور (جونيندار):** البيرونى رائد من رواد الدراسة المقارنة للأديـــان، ترجمة الدكتور محمد أكرم سعد الدين، مقال بمجلـة الثقافة العالمية، العدد رقـــم ٣٢ (ينـــاير ١٩٨٧)، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

٢٩- **لوبون (الدكتور غوستاف):** حياة الحقائق، ترجمة عادل زعيـــتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٤٩.

٣٠- **متز (آدم):** الحضارة الإسلامية فى القرن الرابـــع الـــهجرى، ترجمـــة الدكتور محمد عبد الهادى أبوريدة، مكتبة الخـــانجى ودار الكتاب العربى، القاهرة - بيروت ١٩٦٧.

٣١- **مجمع اللغة العربية:** معجم ألفاظ القرآن الكريم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة ١٩٧٠.

٣٢- **موسى (دكتور جلال محمد عبد الحميد):** منهج البحث العلمـــى عنـد العرب، دار الكتاب اللبنانى، بيروت ١٩٧٢.

٣٣- **وافى (دكتور عى عبد الواحد):** الأسفار المقدسة فى الأديـــان الســابقة للإسلام، دار نهضة مصر للطبـــع والنشـــر، القاهرة ١٩٧١.

34- A Religious Encyclopedia, Article "Religion".

35- **Burtt (E. A.):** Types of Religious Philosophy, New York 1951.

36- **Hugal (B. F. V.):** Essays and Addresses on philosophy of Religion, London 1949.

37- **Mepherson (T.):** The philosophy of Religion, London 1965.

38- The Chamber's Encyclopedia, Article "Religion".

39- The Encyclopedia Britannica, Article "Religion".

40- The Encyclopedia of Religion and Ethics, Article "Religion".

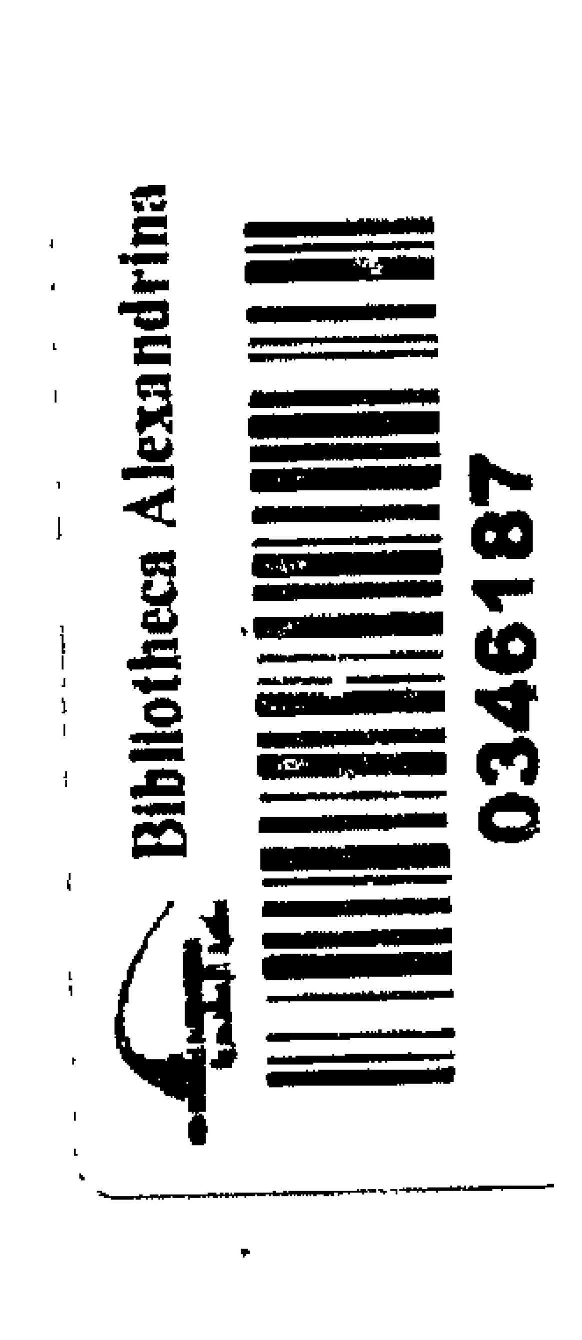
المحتويـــات

تم بحمد الله

مع تحيات

دار الوفاء لدنيا الطباعة

تليفاكس : ٥٣٥٤٤٣٨ - إسكندرية


Bibliotheca Alexandrina
0346187